

دكتور محمود رجب

الاغتراب

سيرة مضطحة



دار المعارف



0200797

Bibliotheca Alexandrina

الاغتراب

سيرة مصطلح

تأليف

دكتور محمود رجب

أستاذ مساعد قسم الفلسفة

كلية الآداب جامعة القاهرة

الطبعة الرابعة

١٩٩٣



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة - ج٠م٠ع٠

الإهداء

إلى شباب مصر

الذين يبعثون الأمل ، في لحظات تكون
النفس فيها حزينة حتى الموت

مقدمة

كلمة رائجة

« لو وجه علماء اللغة أجهزتهم لرصد ما يكتبه الباحثون والنقاد والفلاسفة في عصرنا الحاضر ، فأننى لأراهن على أن كلمة « الاغتراب ، *allénation* سوف تحظى بالأولوية من حيث ترددها ، (١) » .

هذا قول كاتب فرنسى يبين مدى انتشار كلمة « الاغتراب » ، فى الفكر المعاصر . وهو قول على قدر غير قليل من الصحة ، ويبعد الى حد كبير عن المبالغة . فالتولع أن الكلمة كثيراً ما تجيء فى مؤلفات هؤلاء المفكرين جميعا ، حين يعرضون بالتحليل والتفسير لظواهر ومشكلات مثل : الفجوة بين الأجيال ، أو الوجود الأصيل والوجود الزائف غير الأصيل ، أو الحرية والاستعباد ، أو الايمان والاحاد ، أو الاستعمار والتحرر من الاستعمار... وغير ذلك من ظواهر ومشكلات تواجه ، على نحو أسيان ، الانسان فى القرن العشرين . كذلك ترد كلمة « الاغتراب » ، فى سياق ذلك النقد الذى غالباً ما يوجه الى طبيعة العمل وسيره فى المجتمع الصناعى وفى الأجهزة البيروقراطية للدولة . والذى يبين كيف صار الانسان فى المجتمع التكنولوجى القائم على الانتاج الآلى وتقسيم العمل ، شذرة انسان وأشبه شئ يترس فى عجلة العمل والانتاج . بل وبداننا أخيراً نرى نقاد الأدب والفن يستخدمون كلمة « الاغتراب » ، للتعبير عما يستشعره الانسان الحديث من غربة كونية . وما يحسه من زيف الحياة وعقمها ، وما يلحظه على علاقات الأفراد بعضهم ببعض من سطحية واستغلال ولاإنسانية... الى آخر هذه الظواهر من

J. Domenach, I.M., Four en finir avec l'aliénation, Esprit, December 1965, P. 1058.

الفساد والتفسخ الاجتماعى التى تستشرى فى عالمنا الحديث ، بصورة تكاد تهدد وجود الانسان وصحته النفسية . فاذا وقعت يدك على كتاب فى النقد الأدبى رأيت وصفا لعمل فنى بأنه يتناول « الاغتراب » ، فاعلم أن الكاتب إنما أراد بهذا الوصف ان يقول للقارىء : أن موضوع هذا العمل يمس جانبا من جوانب أزمة الانسان الحديث .

وبعبارة أخرى فإن الانسان فى العصر الحديث أصبح منفصلا ، انحصالا حادا لم يسبق له مثيل ، سزاء عن الطبيعة ، أو المجتمع ، أو الدولة ، أو الله . و حتى نفسه وأفعاله . . . وغير ذلك من الأسماء التى تطلق على كيانات عى بالنسبة اليه « آخر » لا سبيل الى التواصل معه ، فلم يعد قادرا على إقامة الجسور التى تصل بينه وبين هذا الآخر المختلف المظاهر والمتعدد الأسماء ، وأصبح بالتالى عاجزا عن تحقيق ذاته ووجوده على نحو شرعى أصيل . ولما كانت العادة قد جرت فى وقتنا الحاضر على تسمية هذا الانسان ، المنفصل عن الآخر ، « بالمغترب » ، فقد صار فى الامكان تناول جوانب كثيرة من حياتنا من زاوية الاغتراب ، كما أصبح فى استطاعتنا أن نضيف مصطلح « الاغتراب » الى غيره من المصطلحات الرئيسية ، كالذرة والتكنولوجيا . . . الخ ، التى يستعان بها فى فهم الخصائص المميزة للعصر الحاضر .

أسئلة موجهة :

فما هو اذن هذا « الشئ » الذى يسمى بالكأمة : « اغتراب » ، هذه الكلمة العربية التى نترجم بها كلمات أجنبية مثل : كلمة alienation الانجليزية وكأمة aliénation الفرنسية وكأمة Entfremdung الألمانية ؟ ، وما هو المسار الذى سلكته هذه الكلمة حتى وصلت الى ما وصلت اليه الآن من شيوع وانتشار فى حياتنا الثقافية المعاصرة ؟ بعبارة أخرى ما هو الشوط الذى قطعته كلمة « الاغتراب » ، منذ أن كانت مجرد كلمة « تقال عرضا » هنا أو هناك ، فى مؤلفات بعض المفكرين ، حتى صارت ذلك « المصطلح » الدقيق الذى يستخدمه كبار الفلاسفة عن قصد وتدبر كاهلين ، بل تلك « الكلمة السحرية » الرائجة فى أوساط المثقفين ،

وانتى أوشكت ، من كثرة استعمالها واطلاقها للدلالة على كل شيء ، أن تكون خالية من المعنى لا تدل على أى شيء ؟ كيف لكتسبت كلمة « الاغتراب » ، حق المواطن ، لا فى قواميس الفلسفة والعلوم الانسانية المتخصصة فقط ، بل وفى دوائر المعارف العامة والصحف اليومية أيضا ؟ . ثم ما هى الظروف والاحوال الانسانية والتاريخية التى أثارت انتباه المفكرين والفلاسفة ، أبناء عصرهم ، فاستقطبوها فى « فكرة » ، هى الاغتراب ؟ وأخيرا ، هل يمكن القول بأن الاغتراب ذو معنى واحد أم أنه بالأحرى مزدوج المعنى ، فيكون منه الايجابى (القبول) مثلما يكون منه السلبى (الرذول) ؟ .

تلك هى الأسئلة الرئيسية التى تحاول هذه الدراسة المطولة الاجابة عنها .

وواضح من طرح الأسئلة ، أو معظمها على الأصح ، أننا مقدمون على دراسة تتناول تاريخ مصطلح الاغتراب . فالدراسة اذن هى «سيرة مصطلح » . ولكن ، بآية طريقة نقدم هذه السيرة ؟ ثم ما هى أهم المراحل فى سيرة الاغتراب ؟ .

طريقة للتناول :

اننا لو اكتفيننا بسرد تعريفات الاغتراب عند مختلف المفكرين ، سردا يقوم على انتزاع التعريف من سياق الفكر المذهبى لهذا الفكر أو ذاك ، لكان عملنا هذا أقرب شئ الى تلك الدراسات « القاموسية » التى تفتقر ، رغم أهميتها وضرورتها ، الى الحرارة والدينامية . وحتى نخلص دراستنا من هذا النقص ، لجأنا الى ربط تعريف الفكر للاغتراب بتيار فكره المذهبى ، بل ولم نعزل هذا الأخير عن التاريخ العام للفكر عموما : إذ لا انفصال عندنا بين الفكر المذهبى للمفكر وبين تاريخ الفكر عامة وتطوره ، كما أنه لا انفصال بين الفكر المذهبى وسيره المنهجى ، أى بين المذهب والمنهج . وفوق هذا وذاك ، ليس ثمة انفصال بين الفكر والتاريخ ، فلا الفكر يوجد أولا ، ثم يقوم الى جانبه وعلى هامشه التاريخ ، ولا التاريخ يوجد أولا ، ثم يقوم الى جانبه وعلى هامشه الفكر . فالهدف اذن من هذه الدراسة ادراك فكرة ، هى عنا « الاغتراب » ، تتضمن التاريخ وتنتمى الى التاريخ ، وتبطلق فى التاريخ .

لقد كتب بنيامين فرانكلين يقول : « ان ما يعتور لغتنا (الانجليزية) ، وربما سائر اللغات الأخرى من نقص ليتمثل في أننا ، برغم ما لدينا من قواميس لا حصر لها ، لا نستطيع أن نعرف دلالة الكلمات معرفة دقيقة ، ما لم نعرف الى أى حزب أو مذهب ينتمى الانسان الذى يستخدمها » (١) . ولو شئنا أن نتوسع قليلا فيما قاله فرانكلين ، لقلنا : ان معانى الكلمات تزداد خصبا واثرا بتلك المعانى الإضافية ، أو ما يسمى بظلال المعنى ، التى تستمد من العصر الذى يعيش فيه من يستعمل هذه الكلمات .

فالكلمات ، شأنها شأن الأشخاص والشعوب ، لا تنشأ « فى فراغ » ، ولا تهبط « من السماء » ، وانما هى تنشأ فى قلب المجتمع البشرى ، وتتكون معانيها من خلال معاناة الانسان لمشكلات تاريخية حية . أما الكلمات الفنية التى نسميها بالمصطلحات ، وخاصة فى الفلسفة ، فانها لا تختلف كثيرا من حيث نشأتها فى المجتمع عن غيرها من الكلمات ، بل انها لتبدأ ، فى أغلبها كلمات عادية فى لغة الحياة اليومية ، أو ألفاظا عابرة فى مؤلفات بعض المفكرين ، حتى اذا ما جاء أحدهم وتوقف وقفة طويلة عند واحدة منها ورأى انها أكثر تعبيرا من غيرها عن مشكلة أو مشكلات بعينها يكابدها وتشغل تفكيره ، فحينئذ ، وحينئذ فقط ، تأخذ هذه الكلمة ، وعلى يديه ، دلالات ومعانى محددة ، وتكتسب ملامح وأبعادا متميزة . ومن ثم يبدأ النظر إليها على انها كلمة فنية ، أى مصطلح .

ولكن اذا خرج مصطلح ما من مجاله الخاص ، وانتشر سواء فى مجالات أخرى متخصصة أو فى الحياة الثقافية العامة ، فقد تلحق به معانى هامشية ربما أسدلت على معانيه الأصلية أستارا من اللبس وسوء الفهم . وهذا ما يلقي على عاتق الباحثين مهمة التمييز بين ما هو أساسى وما هو غير أساسى فى معانيه .

1. quoted by Dubos, R., reason awake : science for man, New York, Columbia University Press, 1970, P. 18.

ولعل مصطلح « الاغتراب » أن يكون من بين جميع مصطلحات الفلسفة المعاصرة أكثرها تجسيدا لهذه الحقيقة الخاصة بنشأة المصطلحات وتطورها وانتشارها . فمن الصعب علينا فهم دلالاته حق الفهم ، بمعزل عن المشكلات الانسانية والظروف التاريخية التي مرت بعصور من استخدموه من مفكرين وفلاسفة .

صحيح أن هذه المشكلات والظروف حديثة ، بمعنى أنها تنتمي الى العصر الحديث ، لكن الحق أن بعضا منها كان موجودا من قبل ، في عصور سابقة على العصر الحديث ، وإن لم يكن قد بلغ درجة من الحدة والوضوح والنضج مثل ما بلغه في العصر الحديث عامة ، والقرن العشرين خاصة . لذلك ، لم يكن مصطلح الاغتراب قد ظهر ومقتئذ بصورته المتميزة ، بل كان اما مجرد كلمة تجيء عرضا في نقاش المفكرين ، واما مجرد فكرة عامة تقتقر الى التحديد وتبحث عن التسمية الدقيقة . وصحيح أيضا أن التجارب والأحوال التي ترتبط ، وغالبا ما توصف ، بهذا المصطلح إنما هي خصائص مميزة لعصرنا الحديث : للمجتمع الصناعي بوجه عام ، والمجتمع للرأسمالي بوجه خاص ، غير أن هذا لا يجب أن يحجب عنا حقيقة هامة ، وهي أن مثل هذه التجارب والأحوال كان موجودا أيضا قبل العصر الحديث ، وفي مجتمعات لا هي رأسمالية ولا هي صناعية ، وإن كانت تجارب وأحوالا متناثرة فردية ، لم تكن من القوة والانتشار ، بحيث نكون ظاهرة كلية شاملة .

هذا عن طريقتنا في تقديم سيرة المصطلح : « اغتراب » ، أما عن اعم المراحل في هذه السيرة ، والتي سوف نتناولها فيما بعد تفصيلا ، فحسبنا أن نلقى النظرة العامة التالية :

مراحل ثلاث :

يكاد ينعقد اجماع الباحثين على أن هيجل « ١٧٧٠ - ١٨٣١ » هو أول من استخدم في فلسفته مصطلح « الاغتراب » استخداما منهجيا مقصودا ومفصلا . ومع تزايد البحث في تأثير هيجل على من جاءوا من الفلاسفة الذين أخذوا عنه هذا المصطلح تزايد أيضا البحث في الاتجاه للعكس ، أي تأثير هيجل بالسابقين عليه أو المعاصرين له على السواء ، فكانت محاولات

التنقيب عن تلك المصادر والأصول التي يمكن أن يكون هيجل قد استمد منها فكرة ، أو كلمة ، الاغتراب . لهذا ، قسمنا سيرنا في هذه الدراسة الى مراحل ثلاث ، هي نفسها أهم المراحل في سيرة المصطلح ، ونعني بها : المرحلة السابقة على هيجل ، والمرحلة البيجلية ، والمرحلة اللاحقة لهيجل .

١ - مرحلة ما قبل هيجل :

جاء ذكر كلمة ، الاغتراب في تراث العصور الوسطى الفكرى : وأن كان بطريقة عرضية غير مقصودة . فقد كانت الكلمة اللاتينية : alienatio ترد في سياقات مختلفة ، أمكننا تصنيفها الى ثلاثة رئيسية : سياق قانونى . بمعنى انفصال الملكية عن صاحبها وتحويلها الى آخر ، سياق نفسى . اجتماعى ، بمعنى انفصال الانسان عن ذاته ومخالفته لما هو شائع في المجتمع ، وسياق دينى ، بمعنى انفصال الانسان عن الله . اما الكلمة العربية : غربة ، فقد وردت في سياقين اثنين : دينى ونفسى - اجتماعى ، وبمعان لا تختلف كثيرا عن معانى الكلمة اللاتينية . والحق أن كلمة الاغتراب كانت ، منذ بدايات استعمالها في هذا التراث القديم ، مزدوجة المعنى اذ كانت تطلق للدلالة على عناصر ايجابية (مقبولة) وعناصر سلبية (مردولة) في آن معا .

ذهبت العصور الوسطى وجاءت العصور الحديثة ، فكان اهتمام ذلك النفر من الفلاسفة من أصحاب نظرية العقد الاجتماعى ، بمسألة انتقال الانسان من حالة الطبيعة الى حالة الاجتماع البشرى (الحالة الاجتماعية) ، وشروط قيام المجتمع المدنى والسياسى ، كما كانت محاولاتهم الرامية الى تأسيس فلسفة اجتماعية على أسس علمية دقيقة . وفي هذا المجال ظهرت نظرية العقد الاجتماعى كاحدى الاسهامات التى قدمها هؤلاء الفلاسفة لتفسير قيام المجتمع بمؤسساته وسلطاته المختلفة . ومؤدى هذه النظرية أن المجتمع قد تكون نتيجة تخرى الأفراد وتنازلهم ، على نحو طوعى اختياري ، عما يمتلكون من حق طبيعة ، كانوا يتمتعون بها في حالة الطبيعة ، وذلك من أجل مصلحتهم وضمان أمنهم . وما التنازل أو التخرى عن الحقوق الطبيعية ونقلها الى المجتمع الا ترجمة لذلك « الشئ » أو لتلك « الفكرة » التى كان كل

عن هوبز ولوك قد أدركها في القرن السابع عشر ، الى أن جاء روسو ، في القرن الثامن عشر ، وأطلق عليها « كلمة » الاغتراب .

على أن روسو لم يكتف بإبراز العنصر الايجابي في الاغتراب فحسب ، وإنما هو قد أبرز أيضا العنصر السلبي فيه ، وهو ذلك الذي يتمثل في ضياع الانسان في المجتمع وانفصاله عن ذاته . ومن ثم صارت « كلمة » الاغتراب عنده مزدوجة المعنى : نرى معناها الايجابي المقبول في جانب فلسفته البنائي (انعقد الاجتماعي) ، ونلاحظ معناها السلبي المرفول في جانب فلسفته النقدي (نقد الحضارة ، وكذلك المجتمع : التقليدي والحديث على حد سواء) . ولعل هذا الازدواج في دلالة الاغتراب يرجع الى تجربة روسو مع عصره نفسه ، فقد كان عصر التنوير في فرنسا وقتئذ عصيا تتفاعل وتتصارع في جوفه قوى التقدم والتحديث مع قوى التخلف والجمود .

وفي منتصف القرن الثامن عشر ازدادت التناقضات الاجتماعية في أوروبا . فعلى الرغم من اطراد التنسائط والتوسع المعرفي ، والعلمي ، والتجاري ، والاستعماري . . الخ ، هذا الاطراد الذي كان يدفعه ايمان الناس بالقوى بحرية الارادة ، و ارادة القوى والتنافس الحر ، فان هؤلاء الناس ، في سعيهم الى تحقيق ذلك ، قد صنعوا بانفسهم نظاما اجتماعيا يقوم على التبعية ، والظلم والقهر والازمات القتالية ، وعانوا هم انفسهم من هذا النظام الذي خلقوه ، وبدلا من أن يقوم مجتمع تتحقق فيه حاجات الأفراد جميعا ، وعلى قدم المساواة ، قام مجتمع تغلب على افراده ، المنفصلين بعضهم عن بعض ، علاقة البائعين والمشتريين للسلع .

ازاء هذا الواقع التاريخي الممزق ، ازداد لجوء الفلاسفة ، وخاصة اصحاب المثالية الالمانية ، الى العقل من أجل فهمه والسيطرة عليه ، فالمشكلة الأساسية التي انطلقت منها فلسفة كانت تتمثل في السؤال التالي : هل يمكن للعقل أن يتوصل الى قوانين عامة ويقينية تمكنه من التحكم في الواقع وتنظيم أشكال الحياة للسائدة ؟ . ولعل من أهم الأمور التي انتهت اليها كانت في اجابته عن هذا السؤال قوله بأن الأشياء في ذاتها تند عن

قدرة العقل ، ويعنى ذلك تحول العقل الى مجرد مبدأ ذاتى لا سلطان له على البناء الموضوعى للواقع . وفى هذا الصدد يعيننا أن تشير الى أن كنت كان قد اكتفى بتناول التضاد بين العقل والواقع ، أو بين الذات والموضوع ، أو بين الفكر والوجود على المستوى النظرى فقط ، فى حين أن هيجل قد ذهب فيما بعد الى أبعد من ذلك ، فقال ان التضاد بين الذات والموضوع يدل على صراع عيى فى الوجود ، وأن حل هذا التضاد ، وهو اتحاد الأضداد ، مسألة تنتمى الى المجال العملى مثلما تنتمى الى المجال النظرى ، ووصف - وهذا هو المهم - الصورة التاريخية لهذا الصراع بالتعبير القالى : اغتراب Entfremdung العقل أو الروح ، بمعنى أن عالم الأشياء ، الذى هو من خلق الانسان ، أخذ يعلو على الانسان ويستقل ويبتعد عنه ، وأصبحت تحكمه قوانين وقوى لا يستطيع السيطرة عليها أو التحكم فيها . لأنها لتنته من بين يديه هو ، صانعها ، فلم يعد قادرا على تحقيق وجوده أو التعرف على ذاته من خلالها (١) .

صحيح أن كنت لم يستخدم « كلمة » الاغتراب هذه ، لكن « المشكلة » أو « الفكرة » نفسها ، والتي تتمثل فى انفصال الموضوع عن الذات وتضادهما ، نراها مطروحة عنده بطريقة أتاحت لمن جاءوا بعده من فلاسفة المثالية الألمانية أن يستعملوا « الكلمة » ، أثناء مناقشتهم له . ومن بين هؤلاء الفلاسفة نحص بالذكر اثنين ، عاصرهما هيجل وتأثر بهما ، هما : فشته وتشر . فالواقع أن كليهما قد استخدم ، قبل هيجل ، « كلمة » الاغتراب ، مع فارق بينهما فى المجال الذى استخدمت فيه وفى المعنى الذى تشير اليه ، فبينما نرى فشته يستعملها فى مجال الأنطولوجيا لوصف تلك العملية الإبداعية والإيجابية المقبولة التى تتخارج بمقتضاها الظواهر والموضوعات من الروح أو الذات ، نرى تشر يهبط بها الى مجال التاريخ والفن والأخلاق ، لتأخذ دلالة سلبية غير مقبولة تتمثل فى انفصال الانسان

(١) ماركيز ، هربرت ، العقل والثورة ، ونشأة النظرية الاجتماعية ، ترجمة الدكتور زكريا ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧٠ ، ص ٤٦ .

عن ذاته والعالم ، انفصالا يصبح معه غير قادر على التناغم والانسجام لا مع نفسه ولا مع العالم .

٢ - المرحلة الهيجلية :

الاغتراب ، سواء كان أشكالا أو فكرة أو كلمة ، كان موجودا اذن في إلتراث السابق على هيجل . ومع ذلك تبقى هذه الحقيقة التالية : أن هيجل هو أول مفكر يستخدم في مؤلفاته كلها مقريبا ، مصطلح الاغتراب على نحو منهجي ومفصل ، بل لقد استعمله في عنوان لصفحات ، تزيد على المائة ، في كتابه الأول « ظاهريات الروح » الذي نشره عام ١٨٠٧ . ويقول هذا العنوان : « الروح المغترب عن ذاته : الحضارة (الثقافة) » ، وبذلك تحول الاغتراب على يديه من مجرد اشكال يعانىه الانسان في عصور الأزمة والقلق ، أو مجرد فكرة ترفق في أذهان بعض المفكرين ، أو كلمة ترد في هذا المؤلف أو ذلك - تحول الى « مصطلح » فنى و « مفهوم » دقيق يطلق عن قصد مقصود . ومن هنا كان النظر الى هيجل ، من جانب الباحثين ، على انه « أبو الاغتراب » .

لكن هيجل لم يتوصل ، في الحقيقة ، الى مصطلح الاغتراب فجأة أو اعتباطا ، بل لقد خضع هو نفسه لذلك التحول التدريجى الذى طرأ على سيره المصطلح ، فنحن نراه يعانى ، وهو شاب ، أزمة عصره التى كانت في صميمها أزمة اغتراب ، وكان يعبر عن هذه التجربة الحية الأسبانية ، في « مؤلفات الشباب الدينية » التى نشرت بعد وفاته ، بمصطلحات أخرى غير مصطلح الاغتراب ، كان يستعملها في الغالب من الدين أو السياسة ، ولم ترد كلمة الاغتراب نفسها ، في هذه المؤلفات ، سوى مرات قليلة . وبوجه عام يمكن انقول بأن الاغتراب عند هيجل الشاب كان يحمل دلالة سلبية غير مقبولة : اذ كان يعنى ، في أغلب المواضع ، فقدان الحرية والقلقانية والحيوية وغير ذلك من مظاهر سلبية تتعارض مع الحرية وتحول دون أن يكون الانسان واحدا ، أى متناغما ، مع نفسه ومع العالم .

ثم أخذت الكلمة تظهر ، بشكل متكرر ومتعمد في « مؤلفات فترة بينا » (١٨٠١ - ١٨٠٦) ، وهى عبارة عن محاضرات كان قد ألقاها في

جامعة يينا التي عين فيها أستاذًا للفلسفة عام ١٨٠١ - ها هنا نستطيع أن نقول أن هيجل قد اكتشف الاغتراب كمصطلح . بل ونستطيع أن نقول أيضا ان اكتشاف هيجل لمصطلح الاغتراب قد جاء في نفس الفترة الزمنية التي اكتشف فيها « الفلسفة » والنظر إليها على أنها هي رسالته في الحياة .

فالمعروف أن هيجل ، بناء على رغبة الوالدين ، كان قد دخل ، أو على الأصح أدخل ، معهد توبنجن الديني عام ١٧٨٨ ، ليكون رجلا من رجال الدين المسيحي . لكنه بعد أن تخرج في عام ١٧٩٣ ، أثر الاهتمام بالفلسفة على الانخراط في سلك اللاهوت ، فعمل مدرسا خصوصيا في برن (١٧٩٣ - ١٧٩٦) ، ثم في فرانكفورت (١٧٩٧ - ١٨٠٠) . ولقد كانت الفترة التي قضاها ، في هذه المدينة الأخيرة ، فترة حاسمة في مساره الفكري ، ففيها بدأ يتحول وينتقل من الدين متجها نحو الفلسفة ، لكن هيجل . هذا الفيلسوف العظيم ، لم يكتشف « الفلسفة » ، ولم يتخذ قرارا ، بأن « يصير » فيلسوفا ، بطريقة عقلية باردة ، وإنما كان نتيجة تجربة حية ووليد أزمة عنيفة ، ولم تكن هذه الأزمة أزمة شخصية نفسية ، بقدر ما كانت أزمة عصر وأمة ، بل وتاريخ ، انعكست وتفاعلت داخل نفسه المرهفة . وفي هذا المقام ، ومنذ البداية ، يجب أن نضع في اعتبارنا دائما أن انتقال هيجل الى الفلسفة لم يكن ، في جوهره ، تحولا عن الدين ، بمقدار ما كان تحويلا للدين الى مستوى أعلى من التفكير والتعبير ، خاصة اذا فهمنا ان الدين عند هيجل كان لا ينفصل عن التاريخ ، الذي هو في صميمه سياسة . وعلى ضوء هذا الفهم نستطيع أن نقول ان هيجل لم يطرح الدين ظهريا من أجل الفلسفة ، وإنما بقي نصب عينيه على الدوام ، قائما هناك في أعماق أعماقه وان التفت بمفاهيم الفلسفة ومصطلحاتها الفنية ، وعلى رأسها جميعا مصطلح « الاغتراب » .

فقد أخذ هذا المصطلح يتردد ، بشكل مألوف وأسامي ، في مؤلفات هيجل التي تعرض « فلسفته » ، فنجد ، كما ذكرنا ، في « ظاهريات الروح » (١٨٠٧) للذي يعد أول مؤلفاته التي تفصل الخطوط الرئيسية في مذهبه ، كما نراه في تلك المؤلفات التي عكف على كتابتها منذ عام ١٨٠٨

وحتى وفاته في عام ١٨٣١ ، والتي يعبر فيها عن مذهبه الفلسفي في صورته النهائية ، وهي « مدخل الى الفلسفة » (بدأ العمل فيه عام ١٨٠٨ ، ولم ينته منه الا في عام ١٨١٧) و « علم المنطق » (١٨١٢ - ١٨١٦) و « الموسوعة » (١٨١٧ ، ١٨٢٧ ، ١٨٣٠) و « فلسفة القانون » (١٨٢١) ، بل اننا نلتقاء في محاضراته في جامعة برلين والتي نشرت بعد وفاته ، عن فلسفة الدين ، وفلسفة التاريخ ، وعلم الجمال ، وتاريخ الفلسفة .

وفي هذه المؤلفات ، التي تسمى بمؤلفات سنن النضج ، اتضح ما لمصطلح الاغتراب من ازدواج في الدلالة ، فنحن نرى المعنى الايجابي الذي يتمثل في تخارج الروح وتجليه ، على نحو ابداعي ، في الطبيعة اولا ، وفي اضرب الحضارة المختلفة بعد ذلك ، مثلما نرى المعنى السلبي ، والذي يتمثل في عدم قدرة الذات على التعرف على ذاتها في مخلوقاتنا من الاشياء والوضوعات .

وفي اعتقادنا ان مصطلح الاغتراب في هذه المؤلفات ، فضلا عن مدلولها هي نفسها العام ، لا يمكن فهم الواحد منهما او الآخر فهما جيدا ما لم ننظر اليه على ضوء مؤلفات الشباب الدينية ومؤلفات فترة يينا من ناحية ، وعلى ضوء التطورات التاريخية والسياسية في عصر هيجل من ناحية اخرى . لذلك كان علينا ان ندرس هيجل الشاب وهيجل الناضج معا ، فكرة وعصره معا ، بحيث يفسر مذهبه الفلسفي على ضوء تجربته الحية في شبابه ، وبحيث تفسر تصورات ومصطلحاته الاساسية تفسيراً تاريخياً وسياسياً ، فضلا عن تفسيرها فلسفياً .

لقد جاءت بعد هيجل الفلسفة المعاصرة بتياراتها المختلفة واثارت على مذهبه ، وتعرضت فلسفته بالتالي لألوان شتى من سوء الفهم ، ليس من جانب أعدائه فحسب بل ومن جانب أنصاره أيضا . فلئن كان أعداؤه قد حاولوا اهالة الثراب عليه ، وتصويره على أنه مجرد « غول أليف » أو « أسد من ورق » ، فان أنصاره قد دفنوه ، وهم يدافعون عنه ، تحت باقات الورود وعبارات المديح . وفي كلتا الحالتين هناك « حجب » لفكره وتشويه له . ولعل دراستنا لمصطلح الاغتراب عند هيجل أن تكون إحدى الوسائل لازاحة

التراب والورود على السواء حتى نراه على حقيقته : مفكرا حيا لم يزل قائما في صميم تلك التيارات المعاصرة التي حاولت خدمته وتقويضه .

٣ - مرحلة ما بعد هيجل :

بعد هيجل بدأت تظهر النظرة الأحادية ، ان جاز هذا التعبير ، الى مصطلح الاغتراب ، أى التركيز على معنى واحد ، هو المعنى السلبي تركيزا طغى على المعنى الايجابى ، حتى كاد يطمسه ، فغدونا لا نرى المصطلح الا مقترنا ، فى أغلب الأحوال ، بكل ما يهدد وجود الانسان وحريته بالاستئصال أو التزييف ، وأصبح الاغتراب وكأنه مرض أصيب به الانسان الحديث ، عليه أن يقضى عليه ويبرأ منه . وهذا يعنى أن مصطلح الاغتراب قد أخذ يفقد ما كان يتميز به ، عند هيجل خاصة ، من ازدواج فى المعنى .

وأما أبرز المفكرين والفلاسفة الذين جاءوا بعد هيجل ، والذين عنوا بتناول الاغتراب فهم :

أ - ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) : وهو مؤسس ذلك التيار الفلسفى الذى عرف من بعده باسم د الماركسية ، . ولقد تعرض ماركس لمثل ما تعرض له هيجل ، أعنى : اساءة الفهم من قبل الأنصار والاعداء على السواء . فأما الأنصار فقد كانت كتاباتهم عنه دفاعية قطعية ، ولا تخلو من تعصب أعمى . وأما الأعداء فكانت كتاباتهم مليئة بالهجوم الشديد الذى يفتقر الى الموضوعية ، فضلا عما يشوبها من كراهية له تصل ، فى بعض الأحيان ، الى حد التحريم . وكانت النتيجة فى كلتا الحالتين أن ظل الفكر الفلسفى لماركس ، الذى هو منبع الماركسية وهندستها ، محجوبا : فهو اما مجبول غير معروف ، أو مزور عنه ، أو متنازع عليه ، أو معتنق اعتناق يعوزه التقصير والتعمق . ولذلك ، أخذت مجموعة من الباحثين على عاتقها مهمة الكشف عن هذا الجانب الفكرى الفلسفى ، لا الاقتصادى ، لماركس . أو ما يسمونه « ماركس المتحرر » ، وكانت وسيلتهم فى ذلك هى فكرة الاغتراب (١) .

1. Cf., Axelos, k., Marx : Penseur de la technique Paris, Edition de Minuit, 1961. Calvez., J.Y., La Pensée de Karl Marx, Paris, Editions du Seuil, 1956.

فقد ورد مصطلح الاغتراب صراحة في مؤلفات ماركس التي تعرف
« بمؤلفات الشباب » ، مثل : « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية » والتي
كتبها عام ١٨٤٤ ، والتي نشرت بعد وفاته ، و « الايديولوجية الألمانية »
(١٨٤٥) . وأما مؤلفات سن النضج ، مثل « مساهمة في نقد الاقتصاد
السياسي » ، و « رأس المال » (١٨٦٤ - ١٨٧٦) ، فقد خلت من ذكر
المصطلح : اغتراب . ومع ذلك ، هناك محاولات لتفسيرها على أساس فكرة
الاغتراب . وإذا كان بعض الباحثين يرون في هذه الأعمال ماركس ثانيا .
هو الحقيقي في نظرهم ، غير ماركس الأول الشاب ، فاننا نعتقد أن ماركس
الأول وماركس الثاني هما « واحد » ، وإن لم يكونا « نفس الشخص » .
فعلى الرغم من تعدد الموضوعات التي تتناولها مؤلفات ماركس
وتباينها ، سواء تلك التي كتبها في صدر الشباب أو سنوات النضج ،
ورغم ما طرأ عليها من تطور ملحوظ وغير منكور ، فثم خيط فكري واحد
يوحد بينها وينتظمها جميعا . هذا الخيط الفكري يهدف الى قلب الفلسفة
أو الميتافيزيقا التقليدية الغربية ، وهي في نظر ماركس فلسفة هيغل في
المقام الأول ، - نقول : قلبها رأسها على عقب ، بحيث يتم ما يسميه بنفى
الفلسفة ، أى قهرها وتجاوزها . ونفى الفلسفة هو ، في جوهره ، تحقق
لها في التطبيق أو الممارسة العملية التكنولوجية . يبدأ هذا الخيط الفكري
الواحد عند ماركس بتحليل ونقد شاملين يقدمهما لاغتراب الوجود الانساني
في شتى مظاهره ، وخاصة ذلك الاغتراب الاقتصادي الذي يعده أصلا لجميع
أنواع الاغتراب الاخرى ، وينتهي برؤية ، شاملة أيضا ، عن تناغم أو توافق
كلى يقوم بين الانسان ونفسه ، وبينه وبين الطبيعة ، وهو توافق لا يتم الا
عن طريق اجتماع الوجودات الانسانية على نحو تاريخي واجتماعي ، مما
يؤدي ، في نهاية الأمر الى اشباع حاجات الانسان الحيوية اشباعا كاملا ،
والى سيادة الرفاعية سيادة مطلقة . باختصار ، ان هذا التوافق معناه :
امتلاك العالم بالانسان ومن أجل الانسان ، وانتشار قوى التكنولوجيا
انتشارا غير محدود .

ب - الوجوديون : وهم أولئك الفلاسفة الذين يمثلون تيارا آخر من

تيارات الفلسفة المعاصرة التي تبدأ أول ما تبدأ ، وعلى يد مؤسسيها ، بالثورة على هيجل . ويحتل تصور الاغتراب من تأملاتهم وتطبيقاتهم الوجودية مكانا مرموقا ، وهو من بين التصورات الأساسية التي ينبغي الرجوع اليها ، اذا ما أردنا تبين مواطن « الاتفاق والافتراق » بينهم وبين هيجل من ناحية ، وبينهم وبين الماركسيين ، اخوانهم في الثورة على هيجل من ناحية أخرى . فالوجوديون يذهبون في مجموعهم ، وبالرغم مما بينهم من اختلافات دقيقة ، الى أن المطلق الهيجلي يبتلع الانسان الفرد ويفقده حرية ، كما أن الثورة البروليتارية التي طالما تحدث عنها ماركس والماركسيون قد تؤدي ، مثلما أدت في بعض البلدان ، الى دكتاتورية الطبقة العاملة أو الحزب الواحد ، مما يقضى أيضا على حرية الفرد . وبعبارة أخرى فان الوجوديين ، وهم يدافعون عن الحرية الفردية والكرامة الانسانية ، انما يهاجمون في نفس الوقت كل ما يندد هذه الحرية وهذه الكرامة بالزوال . ولذلك كانت نظرتهم ، بوجه عام ، الى الاغتراب على أنه ضرب من ضروب الوجود الزائف ، غير الأصليل وغير المشروع ، الذي يسقط فيه الانسان سقوطا يفقد معه حرية ، مناط إنسانيته وجوهر وجوده . ومن هنا كانت الحرية عند الوجوديين مرتبطة بالاغتراب ارتباطا وثيقا ، فهي لا تكون ، ولا تكشف عن معدنها الحقيقي ، الا من خلال عملية قهر الاغتراب المستمرة .

كذلك كانت التكنولوجيا من حيث هي ظاهرة تاريخية تميز عصرنا الحديث ، من بين الموضوعات التي اهتم بدراسة الوجوديون ، لارتباطها بالحرية والاغتراب . فاذا كان ماركس قد نظر الى التكنولوجيا على أنها يمكن أن تكون قوة تحرير للانسان ، وعاملا من عوامل التوافق بين الانسان والطبيعة ، فان الوجوديين قد وجهوا انتباههم الى الآثار المدمرة للتكنولوجيا على انسانية الانسان وحرية ، فمتى سيطرت التكنولوجيا على الانسان ، تحول الى مجرد شيء مستأصل الانسانية ، خلو من كل حرية ، اينذا كانت التكنولوجيا عند أغلبهم عاملا من عوامل اغتراب الانسان وسقوطه .

انه لما لا جدال فيه أن كيركجور ، مؤسس الوجودية ، وماركس ، مؤسس الماركسية ، كانا من بين جميع المفكرين والفلاسفة الذين جاءوا بعد

هيجل أكثرهم نقدا لهيجل . ولكن الذي لا جدال فيه كذلك أن هذا النقد كان في اتجاهه العام ينطوي على قدر كبير من التجنى والغلو . وهذا يرجع الى أسباب كثيرة ، لعل أهمها : عدم اطلاعهما على مؤلفات الشباب لهيجل التي نشرت ، لأول مرة ، بعد وفاتهما . وأغلب الظن أنه لو كان قد قدر ، وتيسر ، لهما معرفة هذه المؤلفات لما كان نقدهما لهيجل بهذه الدرجة من العنف والتجنى . فهناك الآن من الباحثين من يرون في مؤلفات الشباب لهيجل ماركسية قبل ماركس ، وآخرون يرون فيها وجودية قبل الوجوديين ، بل إن اكتشافا واكتشاف فكرة الاغتراب نيبا بوجه خاص ، قد ألقى أضواءا على مؤلفات سن التضح وما فيها من تصورات ومصطلحات . فظهرت في أبعاد جديدة وعميقة ، كانت غائبة عن ادراك كل من ماركس وكيركجور ، حين تناولوا هذه المؤلفات الأخيرة بالنقد .

ولسنا نغالي ، حقيقة ، أن قلنا إن اكتشاف هيجل الشباب قد مهد الطريق لتلك المحاولات التي قام بها بعض الماركسيين المتأخرين من أمثال لوكاتش وبعض الوجوديين مثل سارتر ، والرامية إلى التماس أسس مشتركة وإقامة جسور ممتدة بين الوجودية والماركسية . ونادرا ما نرى أيا من هذه المحاولات يخلو من إثارة موضوع الاغتراب ومناقشته بالتفصيل . فقد كان هو أصلح أداة للكشف عن أرضية يتم فوقها الحوار بين الطرفين .

ج - نقاد المجتمع الجدد : بعد نشر مؤلفات الشباب لكل من هيجل وماركس ومع تزايد البحث فيها ، فضلا عن معاناة الإنسان لأوضاع وأحوال في المجتمع المعاصر بالغة القسوة والتعاسة - ظهرت ، وخاصة في الأربعينات والخمسينات من هذا القرن ، فكرة الاغتراب على سطح الحياة الثقافية العامة ، والتقطها نفر من المفكرين المعاصرين، نفكر منهم على سبيل المثال ماركيز Marcuse ، وفروم Fromm ، وهابرماس Habermas ، وملز Mills ونسبت Nisbet ، وهم أصحاب نزعة إنسانية اشتراكية متعددة الأصول والمصادر : ماركسية ، ووجودية ، وفرويدية ، وهيكلية ، والحق أن رواج مصطلح « الاغتراب » وانتشاره بين جمهرة المثقفين في الغرب يرجع في معظمه اليهم . فقد اتخذوه أداة كشف وفضح ، توضيح ونقد ، في آن معا ،

آفات مثل : الاستبداد السياسى ، والتعصب الاجتماعى ، والجمود الدينى ، والكبت الجنسى ، والتعصب بمختلف أشكاله . . . الى آخر هذه الآفات التى انتشرت فى المجتمع المعاصر الى درجة تتهدد معها سلامة المجتمع وانسانيته الانسان ، والتى بلغت من التفشى والاسفحال بحيث يصبح السكوت عنها جرما لا يغتفر . وقد تبدو هذه الآفات شتى متناثرا ولا رابط بينها . وانها لكذلك من حيث الظاهر ، لكنها فى الحقيقة كل مترابط ويجمعها خيط واحد ، هو : غياب الحرية والعقل فى المجتمع وعند الانسان المعاصر .

لقد خرج الانسان ، فردا وجماعة ، من الحرب العالمية الثانية وهو يشترق الى السلام ، ومع ذلك ، لم يزل ، الى الآن ، يقتل أخاه الانسان فى حروب صغيرة تنشب ، من وقت الى آخر ، هنا وهناك . وحتى السلم الذئب يتحقق فى بعض الفترات ، فاننا نراه سلما قائما على تكديس أسلحة الفتك والدمار ، والتهديد الدائم بالحرب . انه ذلك السلام المرعب والامن القاتم على القوة والارهاب . كذلك يريد الانسان أن يكون حرا ، ولكنه مازال يخلق الأنظمة تلو الأنظمة التى تستعبده وتقهقه . وحتى لو حصل على الحرية بشق الأنفس ، فسرعان ما يخاف منها ، أو بالأحرى من المسئولية التى تقترب عليها ، ويبدأ فى التخلف منها فيسقطها على نظام يصنعه ، أو حزب يكونه ، أو حاكم ينتخبه . انه باختصار ، يصنع بإرادته ما قد يكبت هذه الإرادة ويسلبها . وتلك هى المفارقة التى يعيشها الانسان فى زماننا الحاضر على نحر يولد فى نفسه شعورا حادا بالاغتراب ، أو الغربة ، بإزاء ما صنعت يداه وإرادته .

غير أن هذه المفارقة وإن كان هيجل هو أول من تنبه اليها وعبر عنها بعمق ، فانها قد بلغت فى أيامنا هذه درجة من الحدة والوضوح والشمول تحتم معها على هؤلاء النقاد الجدد للمجتمع المعاصر أن يجدوا لها تفسيراً ، فكانت محاولات بعضهم الميادنة الى تطبيق التحليل النفسى على المشكلات الاجتماعية والسياسية . وفى رأينا أن أهم ما يلفت النظر فى هذه المحاولات هو ما تنطوى عليه من موقف فلسفى ، بل ومعرفى (إبستمولوجى) . فقد اكتشف أصحاب هذه المحاولات أن الواقع الإنسانى ليس مجرد بناء من

من الأحداث ، يوجد مستقلا وبمعزل عن العقل ، وإنما الواقع بدوره يتوقف في وجوده على العقل الذى يدركه . وكان من الطبيعى أن يؤدى هذا الموقف الفلسفى الابستمولوجى بهؤلاء الى طرح السؤال التالى : الى أى مدى تخلق الواقع الانسانى الواقع الاجتماعى والسياسى وتشكله ، او بعبارة أخرى ، ما هى تلك القوة الكامنة فى الانسان التى تعاضده وتمعنده وتناقض كل تطلعاته وآماله الواعية فى السلام والحرية ؟ . وعلى هذا ، بدأوا يتبينون أن القول بأن الانسان نتاج بيئته ليس كافيا وحده ، بل لابد أيضا من القول بأن الواقع الانسانى ، واللانسانى الذى نلاحظه من حولنا ، هو بالمثل نتاج الانسان ، فهناك عامل نفسى يجعل من الحرية والتقدم مجرد وهم ومظهر كاذب ، ويفرض بالخداع والرعى الزائف على الأنظمة والبنى الاجتماعية والسياسية أنماطا من العدوانية ، والعنف ، والتصلب ، وعدم الثقة ، وعبادة القوة الخ ...

تلك هى المراحل الثلاث الرئيسية فى مسيرة ، الاغتراب ، منظورا إليها بنظرة الطائر : من فوق وبسرعة خاطفة . وحيث أن كل مرحلة ، وخاصة المرحلة الثالثة زاهرة بتفصيلات وجزيئات شتى ، فقد قسمنا دراستنا الى جزئين : اما الجزء الأول فهو يتناول المرحلتين : الأولى والثانية ، أى نشوء الاغتراب اشكالا ، وفكرة ، وكلمة فى التراث الفكرى السابق على هيجل ، حتى وصل الى مرتبة المصطلح الناضج فنيا فى فلسفة هيجل . واما الجزء الثانى فقد أفرقناه للمرحلة الثالثة والأخيرة وهى تلك التى شهدت ، ولا تزال تشهد ، تطورات المصطلح بعد هيجل ، حتى صار كلمة شائعة فى حياتنا الثقافية .

سنوات لها تاريخ

ولكن قبل أن ينتقل القارئ الى ما فى هذه المراحل من تفصيلات وجزيئات ، علينا أن نلقى بعض الضوء على مسألة ، نرى أن طرحها وتوضيحها ، ولو بإيجاز شديد فى هذه المقدمة العامة ، سوف يساعد القارئ على المضى قدما ، وبشئ من اليسر ، فى أبواب الدراسة وغصولها .

فما دمنا سنربط الاغتراب من حيث هو فكرة أو مصطلح فلسفى

بأن وضع التاريخي الذي نشأ وتطور فيه . فما هي إذن أهم الأحداث ، أو أن نسئ قلت . السنوات التاريخية التي كان لها أثر على تناول المفكرين للاغتراب ؟ ، وبعبارة أخرى ، ما هو الإطار أو المجال التاريخي الذي ستجول فيه دراستنا ؟ .

بعد عام واحد فقط من دخول هيجل معهد توبنجن الديني قامت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ . وما بين هذا للعام وعام ١٨٤٨ تمتد ، بوجه عام ، فترة تعرف في تاريخ الفكر الغربي باسم العصر الرومانسي . ففي هذا العصر كانت هناك فكرة هي اقرب شيء الى ائثار الأعلل أو الحلم ، ترى امكانية قيام مجتمع لا يسحق ، ولا تنسحق فيه . فردية الانسان وشخصيته . مجتمع لا يضحي بالفردي سبيل انجموع . بل يتيح له الفرصة لكي ينمو ويعبر عن نفسه ويحقق امكانياته على نحو حر خلاق . ورغم أن هذه الفكرة - الحلم كانت تضرب بجذورها في أعماق عصر التنوير ، في القرن الثامن عشر خاصة ، حينما بدأ الانسان ينظر الى التحديث على أنه قوة تقدم تاريخية ، غير قابلة للرجوع القهري على الاطلاق ، فإنها قد نمت وازدهرت في العصر الرومانسي عند مفكرين وشعراء كثر . حتى جاء ماركس وإنجلز وقاما باستقطاب هذه الفكرة - الحلم في جملة واحدة في « البيان الشيوعي » ، تقول : « سنقيم بدلا من هذا المجتمع البرجوازي بطبقاته وما فيه من صراع طبقي ، مجتمعا آخر ، يكون التطور الحر لكل فرد فيه هو الشرط الضروري لتطور المجتمع على نحو حر » .

والحق أن هذه الفكرة - الحلم عن مجتمع يسوده العقل والحرية ، ما كانت لتكون في أذهان هؤلاء المفكرين والشعراء لو لم يصاحبها ، مصاحبة الوجه لنا . نفذ لواقع تاريخي معين قوامه الخرق والعبودية . وقد اتخذ مصطلح « الاغتراب » في عملية النقد هذه ، مكان الصدارة . فغالبا ما كان يستخدمه النيجاليون الشبان من أمثال فويرباخ وماركس وسيلة كشف وفضح لما أسموه « بؤس ألمانيا » وخاصة تحت الحكم الاستبدادي لفرديناند ثيودور الرابع . في الأربعينات من القرن الماضي .

أما عام ١٨٤٨ الذي ظهر فيه « البيان الشيوعي » ، فقد كان عاما على

جانب كبير من الأهمية ، ليس فقط بالنسبة الى ماركس ، مؤسس الماركسية ، بل وأيضا بالنسبة الى كيركجور ، مؤسس الوجودية . ففي نفس العام ألف كير كجور كتاب « أحاديث مسيحية » . وهو من حيث الظاهر والشكل سلسلة من المواعظ الدينية ، لكنه في الحقيقة عبارة عن نقد عنيف لأوجه الاغتراب والطغيان في المجتمع القائم حوله ، ودعوة صريحة الى اقامة مجتمع ديني ، لايقوم على تسلط الكنيسة ، وانما على حرية الفرد في الاعتقاد . كذلك لم يفرز عام واحد في التاريخ مثل ما أفرزه عام ١٨٤٨ من ايدولوجيات ، كان لها أثر هائل على التفكير الاجتماعي والسياسي في الغرب حتى وقتنا الحاضر ، نذكر منها : الراديكالية (ماركس) ، والنزعة المحافظة (توكفل) ، والليبرالية (مل) . وقد شهد عام ١٨٤٨ فوق ذلك من الثورات التي عمت أرجاء أوروبا الغربية ، بحيث اعتقد الكثيرون أن الفكرة - الحلم عن مجتمع يقوم على العقل والحرية ، باتت وشيكة التحقيق بالفعل . غير أن هذا الاعتقاد لم يدم طويلا ، اذ مالبتت الهزائم والنكسات (١٨٤٨ - ١٨٥١) أن توالى الواحدة بعد الأخرى ، حتى قضت على هذه الفكرة الحلم ، بل وعلى الأحلام الرومانسية كلها . وبلغ تأصل اليأس في النفوس مبلغا اجتث من مخيلة الانسان الأوربي الذكرى نفسها ، وذكرى تلك الأحلام الخوالي .

ثم وقعت الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤ ، فأحدثت صدعا في الوجود الأوربي كله ، بحيث لم يعد الانسان يرى ، تحت نيرانها ورمادها ، أساسا راسخا في أي مكان ، ويمكن القول بأن الفكر الغربي بعامة قد دخل بعد هذه الحرب مرحلة جديدة ، تميزت بكثرة الأفكار المتعلقة بالعلوم ، وخاصة العلوم الانسانية . ففي مجال علم النفس اشتهرت اتجاهات مثل : التحليل النفسي ، والسلوكية ، والجشطلت ، وفي مجال علم الاجتماع كانت السيادة لمدرسة دور كايم . كما تقيت على كامل المفكرين ، وخاصة من الالمان مهمة جديدة ، تمثلت في تلك الحاجة الى تقديم تصور فلسفي ، يعينهم على قير العقم الروحي الذي كانوا يستشعرونه داخل أنفسهم وداخل شعوبهم . وبينما كان اشكرون مستغرقين في هذه المهمة ، تسلم النازي احكم في ألمانيا عام ١٩٣٣ ، في أعقاب أزمة اقتصادية عاثية ، وبدأ عييد جديد من الارهاب والتمتع والقتل ، أدى في نهاية المطاف الى حرب عاثية ثانية عام ١٩٣٩ ، فازدادت معها مهمة المفكرين صعوبة والحاحا . ومن ثم كان ذلك

البحث الدقوب والمكثف ، في فترة ما بين الحربين وما بعدها ، عن الذات ،
والذاتية المشتركة ، والتاريخية والوجود الأصيل ، والحقيقة التي تنبثق من
الضلال ... الخ .

في هذه الفترة ، وعلى وجه التحديد عام ١٩٣٦ ، نشر هسرل Husserl
خارج ألمانيا في بلجراد ، بحثا يحمل هذا العنوان التالي الحافل بالمعنى :
« أزمة العلوم من حيث هي تعبير عن أزمة - حياة جذرية في وجود الإنسان
الأوربي ، . والأزمة في نظره ، هي أزمة الاغتراب ، أي الانفصال عما يسميه
عالم الحياة Lebenswelt فنى ذلك الوقت ، وحتى بعد انتهاء الحرب
(اذ ما لبث حلفاء الحرب أن تناهبوا في وقت السلم ، وما لبث أن ظهرت
أنظمة حكم ارهابية مثل الستالينية في روسيا ، واتجاهات لاعقلية ارهابية
أيضا مثل المكارثية في أمريكا ، كنتيجة وسبب في نفس الوقت لخسوف
الإنسان وهربه من الحرية التي حصل عليها بعد الحرب) - كان السؤال
المطروح ساعتئذ : . . وكيف الخروج من هذه الأزمة ؟ . وعلى الرغم من
اختلاف الاجابات باختلاف المفكرين والاتجاهات ، فثمة ملامح عامة ، يمكن
تبينها وراء هذه الاجابات العديدة ، نذكر منها مثلا تلك الدعوة الصريحة
الصارخة الى العودة الى الأصول والبدايات ، كما لو كان في مثل هذا العود
مخرج ، أو انطلاق ، من الأزمة وتفريج لها .

فالأواقع أننا لو نظرنا الى الأزمة بوجه عام نظرة نفسية ، لوجدنا أن
من بين مقوماتها الرئيسية شعور من يعانيتها ، شعورا قويا ، باقتراب الموت
منه أو اقترابه هو من الموت . وإحساسه الدفين الذي لا يقاوم بالانتزاع
(وكأنه في النزاع الأخير) والانفصال من الأصول ، التي هي مصدر الحياة
ورمز الشباب . وهل يمكن أن نخهم مثلا شعار هيدجر Heidegger

(١٨٨٩ - ١٩٧٦) القائل : « عودا الى الفلاسفة السابقين على سقراط ، ،
وهم يمثلون أصول الفلسفة ، بمعزل عن هذا الشعور الحاد بالأزمة : أزمة
الفلسفة وأزمة الوجود معا ؟ . أن عود الفيلسوف المعاصر الى الفلاسفة
السابقين على سقراط إنما هو أنسبه ما يكون بتلك الرحلة التي كان يقوم
بها البطل في الأساطير القديمة الى العوالم السفلى ، كيما يستشير أسلافه

ويتعرف على آرائهم في مواجهة الأزمات والتغلب عليها ، يعود بعد ذلك الى عالمه للنخر المتهدم مسلحا ومستترشدا برؤى فطرة وخصبة ، يجدد بها شباب هذا العالم الهرم . وجو الأزمة هذا ، والسعى الى الخروج منها ، هو الذى يفسر ويعطى معنى للازدهار الماحوط للدراسات التى تدور حول « مؤلفات الشباب » لفلاسفة مثل هيغل وماركس ، ممن كابدوا في عصورهم أزمة مشابهة لأزمة عصرنا الحاضر ، وحاولوا التماس الحلول المنجية من شرها . وهو الذى يفسر ويعطى معنى لابتعسات مصطلح « الاغتراب » في الأربعينات والخمسينات من القرن الحالى ، وانتشاره اللامحدود فيما بعد ، بوصفه معبرا عن أزمة الانسان .

وفي الستينات حدث ، وكانما فجأة ، ذلك الزلزال الثقافى الذى أحدثه الشباب . ففي عام ١٩٦٨ قامت ثورات للشباب في العالم ، من أجل خلق مجتمع جديد ، وانسان جديد وعالم جديد . ولئن كانت هذه الثورات ترفض في مجموعها التمهذب في مذاهب محددة أو التقولب في أيديولوجيات معينة ، فاننا نتبين فيما وجهته من انتقادات سياسية للراسمالية والماركسية التقليدية على السواء ، نزعة راديكالية جديدة ذات جذور رومانسية غمر خافية ، تذكرنا بتلك الفكرة - الحلم عن المجتمع الذى يسوده العقل والحرية . وقد لا نبعد كثيرا عن الحقيقة ان قلنا ان الشباب بثوراتهم هذه قد جسّدوا على صعيد الواقع ما سبق أن نادى به الفلاسفة على صعيد الفكر وأرسوا ، ربما للمرة الأولى في القرن العشرين ، دعائم ما أطلق عليه أحد الباحثين ، وهو مارشل برمان Marshall Berman ، اسم « بوليطيقا الوجود الاصيل غير القائم على الزيف the politics of authenticity »

نحن والاغتراب

وأخيرا ، فاني أود ، قبل أن أختم هذه المقدمة ، أن أذكر أن مشكلة الاغتراب ، ليست غريبة عنا ، ولا هي مستوردة من مجتمع الغرب ، كما يقول البعض . فابواب الدراسة ونصوصها وملاحقها حافلة بالاشارات الى تراثنا الفكرى : القديم والحديث على سواء ، والتى تبين الى أى مدى تتغلغل هذه المشكلة في وجودنا وتمثل في نواحي عديدة من حياتنا ، منذ القدم

وحتى الآن • ولكن حسبنا هنا أن نتساءل ما قد اثاره الاستعمار ، وهو ظاهرة تاريخية تقوم على القهر ، لدى الانسان في بلادنا ، وبلاد ما يسمى بالعالم الثالث عامة ، من شعور قوى بالغبية •

فالغرب الأوربي حين قام باستعمار هذه البلاد ، حولها الى « موضوع » يمتلك وصيرها كبقرة تستطبخ خيراتها ، ففصل بذلك الانسان عن أرضه ، ودينه ، وثقافته ، ناهيك عن أسلوبه في الحياة بوجه عام • ومن هنا كان شعور هذا الانسان ، فردا وجماعة ، أنه « غريب في وطنه » ومستأصل الشخصية ، غير قادر على اتخاذ القرارات بنفسه ولنفسه • ولعل كلمة « غريب الدار » التي كان يرددها الانسان المصري في أزمنة القهر والاستعمار أن تلخص ، أصدق تلخيص ، هذا الشعور بالغبية • وهي تعنى أن داره ، رمز الوطن ، غريبة عنه ، وهو فيها غريب • لا ينتمى اليها ولا هي تفتنى اليه • ذلك لأن خيراتنا التي هي نتاج عمله ، مسلوبه منه على نحو صارت معه شيئا آخر غيره « غريبا عنه (١) •

ومما لا شك فيه أن التحرر الحقيقي من الاستعمار بمختلف أشكاله إنما هو في جوهره استرداد للأرض وثرواتها ، وامتلاك الانسان لنفسه وشخصيته ، وتحقيق لوجوده الأصيل في مجال حيوى هو مجاله الخاص • وهذا ما قصد اليه جاك برك ، حين تكلم عن تأميم قناة السويس عام ١٩٥٦ ، والدلالة العميقة لهذا الحدث التاريخي ، ليس فقط بالنسبة الى الانسان المصري ، بل وأيضا بالنسبة الى الانسان الشرقى عامة ، فقد كتب يقول « أن تأميم قناة السويس كان ردا سياسيا واستردادا اقتصاديا في نفس الوقت • بل بالأحرى كان أعظم من ذلك ، كان تأميلا ، أو امتلاكاً جديدا réappropriation سيطر به الانسان الشرقى على جغرافيته ومكانه • وعو حدث لم يشهد له التاريخ نظيرا في عمقه وجذريته منذ آلاف السنين » (١) •

(١) انظر للمؤلف مقال « نحن وظاهرة الاغتراب » الفكر المعاصر ، ١٩٦٨ ،

1. Berque, J. Dépossession du monre, Paris, Editions du Seuil.
1964, P. 155.

ولكن ما أن بدأت مصر أمساكها بنفسها ، وما أن بدأت تتحرر أيضا في النفس وفي المجتمع ، قوى المبعدين والمعذبين في الأرض ، حتى حدثت تلك الهزيمة في يونيو عام ١٩٦٧ ، فكانت أشبه بالشرح الذي أصـسـب وجودنا . ولم يقتصر أثر الهزيمة على اقتطاع أجزاء من الأرض واحتلالها نحسب ، بل امتد أيضا إلى ما هو أعمق وأخطر من ذلك ، امتد إلى النفس ذاتها ، فقد صارت خائفة وحزينة حتى الموت .

البَابُ الْأَوَّلُ

الفصل الأول

تحليلات لغوية

قديمًا كانت هناك محاولات « لالتماس الحقائق من الألفاظ » ، على حد تعبير مفكرنا الاسلامي أبي حامد الغزالي . وهي نفس المحاولات التي قام بها في عصرنا الحاضر المفكر الوجودي مارتن هيجر . والمحاولات التي من هذا القبيل تستند ، في الغالب ، الى اعتقاد مؤداه أن معنى الكلمة يكمن فيها كمون النقط في باطن الأرض . فما على المرء الا أن يجيد الحفر ، أى التحليل ، في الكلمة ، حتى ينبثق المعنى أو الحقيقة من داخل الكلمة ذاتها .

وفي هذا الفصل شيء من التحليل ، نوجهه الى الكلمة اللاتينية . alienatio مع التطرق قليلا الى اشتقاقاتها في اللغات الأوربية الحديثة (والكلمة العربية : غربة ، وان كان تحليلا يستند الى اعتقاد آخر ، هو أن الكلمة لايتضح معناها تماما لو عزلناها عن سياقها اللغوي العام ، فضلا عن سياقها التاريخي ، فاللغة لا تعدو أن تكون خلقا وتعبيرا اجتماعيا في نفس الوقت .

الكلمة اللاتينية : alienatio :

الأصل الذي اشتقت منه الكلمة الانجليزية alienation
- أو نظيرتها الفرنسية aliénation - الدالة على الاغتراب ، هو الكلمة اللاتينية alienatio . وهي اسم يستمد معناه من الفعل اللاتيني alienare بمعنى ينقل ، أو يحول ، أو يسلم أو يبعد . وهذا الفعل مأخوذ بدوره من كلمة لاتينية أخرى عى alienus بمعنى الانتماء الى

الآخر . وهذه الأخرى مشتقة ، في نهاية الأمر ، من كلمة *alius* بمعنى « الآخر ، أو « آخر » .

وتقد وردت الكلمة اللاتينية *alienatio* (أو *abalienatio*) في كتابات سينكا وشيشرون (١) وغيرهما من مفكرى الرومان ، كما نجدها عند بعض المفكرين في العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث ممن كتبوا باللغة اللاتينية . وكانت ترد في السياقات الرئيسية الثلاث التالية :

١ - السياق القانوني

وهو يتعلق بالملكية . ففي هذا السياق كان الفعل *alienare* يدل على « نقل ، أو تحويل ، أو تسليم أى شيء الى شخص آخر » . وعلى ذلك ، فإن ما هو ملكى ، عقارا كان أو مالا أو غير هذا من الأشياء التى هى فى حيازتى ، ليصبح ، خلال عملية النقل هذه ، شيئا آخر غيرى وغريبا عنى ، لأنه قد دخل ضمن نطاق ملكية انسان « آخر » .

ولضح من هذا المعنى القانوني - والاشتقاقي - للكلمة *alienatio* أن عنصر الإرادة والقصد عنصر أساسى فيه ، بقدر ما هو أساسى فيما يسمى فى القانون باسم « التصرف القانوني » *acte Juridique* ، مثل عقد البيع ، والوصية ، والهبه ، وغير ذلك من ألوان التصرف القانوني التى تقوم على الحرية من قبل الذات أو الأنا . لكن هذا العنصر ليس هو الوحيد فى تكوين ما لمصطلح « الاغتراب » من معنى ، فثمة عنصر آخر لا يقل عنه أهمية ، وأعنى به الاستيلاء ووضع اليد ، أو الالتزام من قبل الآخر . وفى ذلك يكون الاغتراب أقرب شيء الى المصطلح اللاتيني *traditio* فى القانون الرومانى الذى كان هيجل على علم واف به . فهذا المصطلح يعنى ، من ناحية ، النقل والتسليم على نحو ارادى مقصود ، ومن ناحية أخرى يعنى العرف أو التقليد الذى ينطوى على القسر والإجبار، أو الاستحواذ من جانب الآخر .

هذان العنصران يؤلفان معا ما يمكن تسميته بالحركة الجدلية للاغتراب ، أى ذلك الانتقال الدينامي بين الحرية والضرورة . بين حرية الإرادة والقهر ،

(١) قارن على سبيل المثال : Seneca, De beneficiis, 5, 10 —

— Cicero. Topica, 5

بين النقل أو التصرف القانوني لنحر والاستحواذ أو وضع البد الاجبارى
occupatio ، بين الوجود - من أجل - الذات والوجود - من
أجل - الآخر . فإذا أردنا أن نفهم مصطلح « الاغتراب » فهما جدليا ، فعليا
ان نضع في الحسبان هذين العنصرين المتناقضين سويا . وذلك ما التفت
إليه هيجل عندما صاغ المصطلح ، ليعبر به عن واقع تاريخي كان يحضر
بشتى ألوان التناقض والتطاحن ، ففي الفترة السابقة على هيجل مباشرة كان
نعرف الاقطاعي صورة من الاغتراب ، ناضلت ضده فلسفة التنوير في
القرن الثامن عشر ، لكي تؤكد حقوق الانسان غير القابلة للانتزاع والنقل
inalienable rights ومن أجل ان تؤكد في نفس الوقت دور التعاقد
الاجتماعي في تكوين المجتمع المدني والسياسي .

ولما كان من الصعب العثور على كلمات تدل في نفسها على جدل
الاغتراب من حيث هو تسليم قانوني ارادي ، أي حرية ، ومن حيث هو
انتزاع قهري ، أي سلب الحرية ، في آن واحد - فقد لجأ هيجل ، وخاصة
في كتابيه « ظاهريات الروح » و « فلسفة القانون (الحق) » ، الى استعمال
سلسلة من الكلمات الألمانية للتعبير عن جدل الاغتراب بلحظتيه او عنصريه
المتناقضين ، وهي Entaeusserung (التخرج) و Entfremdung
الاغتراب (و Verdaeusserung (البيع) و Aneignung
(الامتلاك) (١) . على أن كلمة Entfremdung هي من بين هذه الكلمات
جميعا الأكثر ترددا ، سواء عند هيجل أو عند اللاحقين له ، وغدت بالتالي
هي الكلمة - الأم التي تسمى في اللغة الألمانية « فكرة » الاغتراب بأنواعها
وعناصرها المتباينة ، وما الكلمات الأخرى الا كلمات مساعدة ثانوية ، لاسرار
هذا البعد أو ذاك من أبعاد هذه الكلمة متعددة الأبعاد .

وتقبل هيجل ومع مطلع العصر الحديث استخدم فيلسوف هولندي من

1. Hegel's Philosophy of Right, Konx'tr., Oxrord : Clarendon,
1942. P. 53, P. 56, note 2

— Hegel, La Phénoménologie de L'esprit, tr. Hyppilite, Paris.
Aubier, 1939, 11, P. 49 note 85, 319.

فلاسفة القانون السحولى ، يدعى جروتىوس Grotius
(١٥٨٣ - ١٦٤٥) ، الكلمة اللاتينية Alienatio والفعل alienare
ليبين كيف يحكم شعب مانفسه وكيف يتكون المجتمع المدنى وتقوم السلطة
السياسية بوجه عام . ففى كتاب له بعنوان « حقوق الحرب والسلام »
De Jure Belli ac Pacis نراه يماثل بين سلطة الفرد المطلقة ، أى
حقه فى تحديد أفعاله دون قيد ، وبين حقوق الملكية وبقية الأشياء التى
يقتنيها . فإذا كانت هذه الأخيرة قابلة للنقل والتسليم الى شخص آخر ،
فإن الأولى يمكن أيضا نقلها وتسليمها الى انسان آخر . على هذا النحو وعن
طريق هذا الفعل ، أى النقل والتسليم ، ينتقل الفرد من حالة الطبيعة التى
كان يعيش فيها متمتعا بحقوق مطلقة ، الى حالة المجتمع المدنى ، حيث يتنازل
هو وغيره من الأفراد عن هذه الحقوق ، فيخضعوها ، عن ذواعية واختيار ، الى
انسان واحد معين يمثل السلطة السياسية (١) .

توجد هذه الفكرة ، تفصيلا ومع بعض التغيرات ، عند أصحاب نظرية
العقد الاجتماعى من فلاسفة الانجليز والفرنسيين ، ممن سنعرض لهم فيما
بعد ، أما الآن فحسبنا أن اشتقاقات الكلمة اللاتينية alienatio
فى اللغات الأوربية الوسيطة والحديثة على حد سواء ، كانت تحمل هى أيضا
نفس المعنى القانونى الذى كانت تحمله الكلمة اللاتينية ، وإن ارتبطت - وهذا
هو المهم - بشروط قيام المجتمع الاقطاعى وما كان يسود فيه من قيم ،
« فالأجير أو العبد لم يكن باستطاعته أن ينقل أو أن يتنازل عن alienate
أى شئ دون موافقة مولاه وسيده » (٢) . لقد كان المثل الأعلى لكل فرد أن
يكون قادرا على نقل ما يملك والتصرف فيه بحرية . ولكن هذه القدرة
كانت ، فى المجتمع الاقطاعى ، قاصرة على انسان واحد فقط ، هو الأمير أو
الملك أو السيد الاقطاعى « فقد كان للسيد القدرة على بيع خادمه ، أو نقله

-
1. Grotius, Hugo, The Rights of War and Peace, trans. A.G. campbell, London, Universal Classics Library, 1, 111, P. 12, 3.
 2. Aram Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Everyman edition, vol. 11, P. 342.

(وتسليمه) *allientate him* بوصية (١) ، وكانت الأرض بما عليها ومن عليها منكاً لهذا السيد ، أو لذلك الأمير ، وهو وحده الذى يستطيع أن ينصرف فيما يملك بالبيع أو التنازل أو النقل كيفما شاء ، أما الأجير أو العبد فلم يكن الا مملوكاً ومجرد شئ يخضع ، مثل بقية الاشياء ، لهيمنة السيد وسيطرته عليه .

من ذلك نتبين ان الكلمة الانجليزية *alienation* التى استقت من لُكْمِه اللاتينية *alienatio* والدالة على الإغتراب ، إنما تعنى ، من واقع العبارة التى أوردناها توا ، قابلية الاشياء ، بل والكائنات الانسانية المملوكة للتنازل أو البيع ، والإغتراب بهذا المعنى القانونى يتضمن ما يمكن تسميته بـ « تشيؤ » *Reification* العزق بالانسانية ، أى تحول الموجودات الانسانية الحية الى « اشياء » او « موضوعات » حاملة ، تحولاً يمكن أن تظهر معه فى سوق الحياة كما لو كانت بضائع أو سلعا قابلة للبيع والشراء . كما نتبين ان الكلمة الانجليزية قد قيلت هى أبصاً فى سياق يصف وصفاً تاريخياً ، قوامه التناقض بين حرية النقل والبيع والشراء ، على نحو ما كان يتمتع بها الأمير أو السيد من جهة ، وفقدان هذه الحرية ، على نحو ما كان يعاني منه الأجير أو العبد من جهة أخرى .

٢ - السياق النفسى الاجتماعى

وهو يتعلق بما يحدث للفرد من اضطرابات نفسية وعقلية ، وما يستشعره من غربة فى العالم وفقر أو جفاء فى علاقته بالآخرين .

فى اللاتينية نجد هذا التعبير *alienatio mentis* دالاً على أحوال نفسية وعقلية تتفاوت قوة وضعفاً ، فقد يعنى مجرد السرحان أو الشرود الذهنى الذى ينشأ نتيجة اهتمام الانسان بأمور معينة ، اهتماماً يبعده عن ذاته ويبتليه به عن نفسه ، وقد يعنى أيضاً فقدان

1. Hobbes, *The Elements of Law*, Gambridge University Press, PP. 100-101.

الحس أو غياب الوعي ، كما هو الحال في الصرع وفي شارب الخمر حين تذهب بعقله ، وقد يعنى أخيراً «التحول عن العقل» كالجنون والخرق والخبل (١) .

ويرى أحد الباحثين أن هذا التعبير اللاتيني يرتد ، في نهاية الأمر ومن حيث المعنى ، الى كلمة يونانية هي ekstas (اكستاس) بمعنى الجذب ، أو الخروج من . فالإنسان المقرب ، بحسب هذا المعنى ، إنما هو ذلك الإنسان المجنوب الذى يخرج من ذاته الى الحد الذى يعلو معه على نفسه (٢) ، فيصل آخر الأمر ، أما الى الفناء فيما يجذبه ويستغرق اهتمامه ، كالمُتصوف مثلاً حين يبلغ مقام الفناء فى الله ، وأما الى فقدان السيطرة تماماً على نفسه وعلى أفعاله ، كالجنون الذى يفقد ، فقداناً تاماً ، الشعور بنفسه من حيث هو مركز لتجربته .

ومنذ أواخر العصور الوسطى وحتى يومنا هذا ، والكلمة الانجليزية alienation ونظيرتها الفرنسية مازالت كل منهما تحتفظ بالمعنى النفسى للكلمة اللاتينية alienatio ، فالجنون ، أو من يعانى اضطرابات عقلية بوجه عام ، يسمى فى الفرنسية aliéné ، أما فى الانجليزية فقد كانت كلمة alienist تطلق ، حتى وقت قريب ، على الطبيب الاختصاصى فى تشخيص الأمراض العقلية وعلاجها .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى كان للكلمة اللاتينية alienatio معنى اجتماعى ، لا ينفصل عن المعنى النفسى ، وإنما يرتبط به ارتباطاً يكاد يكون عضوياً ، ذلك لأن أغلب المُتقربين نفسياً كانوا أيضاً مُتقربين اجتماعياً ، بمعنى أن اغترابهم أى اضطرابهم كان فى جانب كبير منه أثر من آثار نبذ المجتمع ، أو تجاعله ، أو مطاردته لهم . . . الخ . ومن ثم

(١) فيما يتعلق باستخدام كلمة « الاغتراب » فى الأدب اللاتينى القديم ، بمعنى الاضطراب النفسى والعقائى ، انظر مادة « Alieno » فى :

Thesaurus linguae Latinae. Vol. I.P. 1566.

2. Rotenstreich, On the ecstatic sources of "alienation"
Review Metaphysics, March 1963.

كانوا غرباء بين الآخرين ، تميزوا بعدم الانتماء الى الآراء أو المعتقدات
المنساعة المألوفة . ويتسم انهم أحد كتاب القرن الرابع عشر ، في كتيب
كان قد وضعه لارشاد أعضاء محاكم التفتيش الى انصارين : « انهم
اولئك الذين ينحرفون ، في حياتهم وأخلاقهم ، عن الأسلوب المألوف لحياة
الإنسان المؤمن » (١) .

يبدو من هذه الإشارة أن المغتربين اجتماعيا هم والمهرطقون سواء .
وهذا صحيح من ناحية أنهم جميعا كانوا يشتركون في اتخاذ موقف المعارضة
والرفض لما كان يشيع في مجتمعاتهم من معايير دينية واجتماعية . أما كيف
كان يتم اتخاذ هذا الموقف ، فبنا يتمثل الاختلاف بين الفئتين . فلئن كان
رفض المغتربين يتحقق بطريقة وجودية - وجدانية ، أى عن طريق اعتزال
الناس والتوحد والتفرد ، وما يصاحب ذلك من قلق واضطراب وحيرة
رغبر هذا من أحوال نفسية ، فإن رفض المهرطقين كان يتم بطريقة عقلية ،
أى عن طريق اختيار مجموعة من الأفكار تتعارض مع الأفكار السائدة اختيارا
يصاحبه قدر كبير من الثقة والتيقن بأن ما قد اختاروه ، وإن عارض المعتقدات
المألوفة ، فهو الحق الذى سيكتب له ، آخر الأمر ، الانتصار والانتشار .

إن الغالبية العظمى من الباحثين في الاغتراب لقررد القضية التى تقول :
إن مجتمعات العصور الوسطى ، أى مجتمعات ما قبل الصناعة ، لم تكن تعرف
الاغتراب بمعناه النفسى والاجتماعى ، وغالبا ما تقدم لنا الإنسان الذى كان
يعيش في تلك المجتمعات وكأنه قد تحرر تحررا كاملا من شتى أنواع التوتر
النفسى - الاجتماعى . فقد كان مزودا بعقيدة دينية تفسر له كل شيء في
الوجود . وكان محاطا بعائلة كبيرة تغمره بحب فباض وغير ذلك من
عوامل تبعث في نفسه الأمن والطمئينة . وتزول معها مشاعر الوحشة في
الكون والغربة بين الآخرين .

1 — Bernard Gui, "a Communi conversations fidelium vita et moribus dissidentes", quoted from Herlihy, D., Alienation in Medieval Culture and Society, in Johnson, F., (edi.), alienation, N.Y., Seminar Press, 1973, P. 126.

غير أن هذه القضية التي طالما ردها الباحثون في الاغتراب ما تلبث أن تبتز وتزعزع ، أو على الأقل يمكن إعادة النظر في صدقها ، إذا ما تذكرنا ان العقيدة الدينية التي كان يؤمن بها الانسان وقتئذ ، وأعنى بها المسيحية ، لم تبشر ولم تعد هي نفسها بالطمأنينة ، حتى بالنسبة الى الناجين من الخطيئة ، كما أن نظرتها الى الانسان على أنه عابر سبيل أو شخص غريب في هذا العالم ، وأنه قد خلق أصلاً لغاية أسمى من مجرد تواجده في هذه الحياة الدنيا - كل ذلك وغيره كان مدعاة لاثارة عدم الرضا عن المجتمع القائم باعتباره مجتمعا غير قابل للالتقاء مع المجتمع المسيحي المثالي ، وبالتالي اثارة ألوان من التوتر والقلق ، سواء في علاقة الانسان مع نفسه ، أو مع الآخرين ، أو مع المجتمع ككل .

ولذلك ذهب أحد الباحثين الى القول : « بأن الفكرة الخاطئة عن السكينة النفسية للعالم السابق على عالم الصناعة ، قد أدت الى تأكيد مبالغ فيه على الظروف الحديثة أو الراهنة باعتبارها هي وحدها مصادر الاغتراب » (١) .

٣ - السياق الديني :

وهو يتعلق بانفصال الانسان عن الله ، أي بالخطيئة . فقد جاءت الكلمة في الترجمات والشروح اللاتينية للكتاب المقدس ، وخاصة « العهد الجديد » ، وفي المواضيع التي تتناول فكرة الخطيئة بوجهه أخص . والخطيئة بحسب التصور الديني في الانجيل ، ليست مجرد تعد على شريعة الله وأحكامه ، وإنما هي في جوهرها انفصال عن الله *aversio a Deo* .

حتى هذا الأساس يرجع احد الباحثين ، وهو شاخت Schacht الى الترجمات اللاتينية القديمة للانجيل . لكي يثبت وجود « كلمة » الاغتراب فيه . ففي رسالة بولس الرسول الى أهل أفسس يعرف بولس الرسول أرتسبين بقوله : « هم دُخِلُوا فيكم » ، ومتجنبون عن حياة الله ، بسبب الجبل الذي فيهم ، بسبب غلاظة قلوبهم » (الاصحاح الرابع ، الآية ١٨ من الترجمة

العربية) . هنا يرد شاخت عبارة « متجنبون عن حياة الله » في هذه الآية الى واحدة من لترجمات اللاتينية القديمة ، فراها تقول :
alienatae a vita Dei. ، أي مغتربون عن حياة الله . وفي نظره أن

كلمة الاغتراب في هذا الموضع تعنى الانفصال والانقطاع عن حياة الله ، أو بالأحرى السقوط من النعمة الالهية في الخطيئة والذنوب (١) .

كذلك يبين شاخت أن الكلمة اللاتينية alienatio قد استخدمها المصلح الديني كالفن Calvin عندما كان يشرح الآيتين : (١ ، ٢ من الاصحاح الثاني من نفس الرسالة) ، حيث يقول فيهما بولس الرسول مخاطبا أهل انفسس : « يجعلكم المسيح أحياء ، عندما كنتم أمواتا بالذنوب والخطايا التي سلكتم فيها قبلا حسب دهر هذا العالم » فقد بدأ كالفن شرحه لهاتين الآيتين بالكلمات التالية : « وحيث أن الموت الروحي ليس شيئا آخر سوى اغتراب الروح عن الله . . . » (٢) .

ويتناول باحث آخر ، وهو فريدريش مولر F. Mueller ، الكلمة اللاتينية alienatio الواردة في الترجمات والشروح اللاتينية للإنجيل . ويرجع بنا القيقري الى الأصل اليوناني نفسه للإنجيل ، فنراه يأخذ على سبيل المثال الآية ١٢ من الاصحاح الثاني من رسالة بولس الرسول الى أهل انفسس ، وهي تلك التي يخاطبهم فيها بقوله « اذكروا أنكم كنتم في ذلك الوقت بدون مسيح أجنيين عن رعوية اسرائيل ، ويردعنا الى أصلنا اليوناني ، فيجد كلمتين يونانيتين : أولاهما apallatrioomai بمعنى أننا مغترب عن . والثانية politeia بمعنى حقوق المواطنة أو الوطن (٣) .

1. Schacht, R. *Alienation*, N.Y., Doubleday & Company, 1970, P. 7.

2. ibid, P. 8 "Nam cum spiritualis mors nihil aliud fit, quam alienatio animae a Deo"

3. Mueller, F., *Entremüßung. Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx*. Berlin. Duncker Humblat, 1970, S. 82.

وحين ترجم الانجيل الى اللغات الأوروبية الحديثة ، استخدم المترجمون .
خاصة في الآيات السالفة الذكر ، تلك للكلمات الدالة على الاغتراب ،
عصرنا الحاضر والتي اشتقت أصلا من الكلمة اللاتينية alienatio
ففي الترجمة الانجليزية للانجيل نجد أن كلمة alienation (والفعل
alienate) ، وفي الترجمة الفرنسية كلمة aliénation
(والفعل aliéner ، وفي الترجمة الألمانية كلمة Entfremdung
(والفعل entfremden) ، وكلها تعنى ، في هذا السياق الدينى .
انفصال الانسان عن الله عندما سقط من النعمة الالهية ووقع في الخطيئة .

الكلمة العربية : غربة

أما الكلمة العربية : غربة ، فقد استخدمت في سياقين أساسيين :
دينى من ناحية ونفسى - اجتماعى من ناحية أخرى .

السياق الدينى :

لم ترد كلمة ، الغربة في القرآن ، وإن كانت « الفكرة » نفسها ،
أعنى انفصال الانسان عن الله ، قد عبرت عنها بوضوح ، قصة خلق آدم
وهبوطه من الجنة الى الأرض ، كما وردت في سورة البقرة على وجه
الخصوص (١) .

ولكن حين أراد ابن عربى (١١٦٥ - ١٢٤٠) أن يسمى هذه الفكرة
وأن يطلق كلمة تحدد فعل الخلق والنبوط هذا ، لم يجد سوى كلمة « الغربة »
وفعل « الاغتراب » . فقد كتب في « الفتوحات المكية » يقول ما نصه : « ان
أول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا غربتنا عن وطن القبضة عند
الاشهاد بالربوبية لله علينا ، ثم عمرنا بطون الأمهات ، فكأنت الأرحام . وطننا ،
فاغتربنا عنها بالولادة » (٢) .

كما أن هناك ممكرا هنديا معاصرا ، وهو حسن عسكرى ، حين أراد أن

(١) انظر الملاحق في نهاية هذا الجزء الأول .

(٢) ابن عربى ، الفتوحات المكية ، الجزء الثانى ، مصر طبعة بولاق .

يقرب قصة الخلق في القرآن وفكرة انفصال الانسان عن الله في الاسلام الى اذهان أهل الغرب من المعاصرين ، لم يجد هو الآخر سوى الكلمة الألمانية Entfremdung التي نترجمها الآن بـ « الاغتراب » (١) .

والجدير بالذكر أن نفس هذه الفكرة الدينية ، أي الانفصال عن الله ، قام السهرورودي . حكيم الأشراف (١١٥٥ - ١١٦١) ، بأجراء تنويعات فلسفية عرفانية عليها ، في قصته الرمزية التي تحمل هذا العنوان الدال : « الغربية الغربية » ، فهي قصة تبين الانفصال عن « مشرق الأنوار » ، أي الاصل ، والسقوط في عالم البرزخ ، وكيف أن للحكمة الدنية « المشرقية » تقود الصوفي الى أن يعي « غربته الغربية » ، أي أن يدرك عالم البرزخ بوصفه « غربا » ، يقوم قبالة « المشرق » .

السياق النفسي - الاجتماعي :

وهو سياق حافل ومتفوع في تراث اللغة العربية ، ابتداء من الشعر حتى التصوف . ولكن ، قبل أن نعرض لهذا السياق بالتفصيل والتوضيح ، نود أن ننبه أولا الى أمرين : الأول : هو أن كلمة « الاغتراب » أو « الغربية » ، تعني ، كما تقول معاجم اللغة العربية على اختلافها ، للنزوح عن الوطن ، أو البعد والنوى ، أو الانفصال عن الآخرين . وهو معنى اجتماعي بلا جدال . غير أن الذي لاجدال فيه كذلك هو أن مثل هذا الانفصال لا يمكن أن يتم دون مشاعر نفسية ، كالخوف أو الشق أو الحنين ، تسببه أو تصاحبه أو تنتج عنه . واما الأمر الثاني فهو أن الانسان العربي على الرغم من أنه كان يحيا في كنف قبيلة . ينتمي اليها ويقعن بها ، حتى أنه لم يكن يعرف الا من خلالها ، فإن ذلك لم يثقف حائلا دون ظهور ألوان من التمرد أو الشقاق الجماعي والفردى على حد سواء (على اختلاف دوافعه وغاياته ، وتباين طابعه العام) .

1. Askari, M., Einheit und Entfremdung im Islam, in, **Um Einheit und Heil der Menschheit**, hrg. von Nelson, und Pannenderg W., Frankfurt, erlag Lembeck, 1973.

الآن ، ما هو ذلك السياق النفسى - الاجتماعى الذى وردت فيه كلمة « الغربية » فى مجالات الفكر الغربى القديم ؟

لو بدانا بمجال الشعر ، فسوف نجد أن الكلمة « اغتراب » أو « غربة » كانت تجيء فى إطار التعبير عن تجربة حياة أسيانة ، كابدها الشاعر القديم الى حد التمزق . ، وكان قوام هذه التجربة ذلك الوعى الشقى بأن حياته إنما هى غريبة عنه كالشئ المعار له فيما يقول المهلهل بن ربيعة التغلبى :

أرى طول الحياة وقد تولى كما قد يسلب الشئ المعار

ويبلغ هذا الوعى الشقى مداه عندما يحرك أن الانسان « موجود من أجل الموت » يقضى عمره مغتربا ، حتى يجيء الموت ويضع النهاية ، فيما يرى بشر بن أبى خازم الأسدى :

ثوى فى ملحد لا بد منه كفى بالموت نأيا واغترابا
رهين بلى ، وكل فتى سيبنى فأذرى الدمع وانتحى انتحانا

ولكننا فى الواقع لا نجد تعبيرا عن الاغتراب بمعناه النفسى - الاجتماعى ابلغ ولا أعمق ، من ذلك الذى نجده عند الأديب أبى حيان التوحيدي الذى عاش فى القرن العاشر الميلادى . غفى كتابه « الاشارات الالهية » نراه فى حالة الغربة التى أحسها هوبين أهله وفى عصره ، فيقول : « هذا وصف غريب نأى عن وطن بنى بالماء والطين وبعد عن آلاف له عهدهم الخسوف واللين ... فأين أنت من غريب قد طالت غربته فى وطنه ، وقل حظه ونصيبه من حبيبته وسكنه ؟ ، وأين أنت من غريب لا سبيل له الى الأوطان ، ولا طاقة به على الاستيطان ؟ ... بل الغريب من هو فى غربته غريب ، بن الغريب من ليس له نسيب ... للغريب من نطق وصفه بالحنة يعد المحنة ... ان حضر كان غائبا وان غاب كان حاضرا » (١) وفى موضع آخر

(١) التوحيدي ، أبو حيان . « الارشادات الالهية » تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٧٩ .

يقول : « وأغرب الغرباء عن صار غريبا في وطنه ، وأبعد البعداء من كان قريبا في محل قربه ، لأن غاية المجبود أن يسلو عن الوجود ، ويغمض عن المشهود ، ويقصى عن المعهود ... الغريب من اذا فكر الحق هجر ، واذا دعا الى الحق زجر ... يارحمنا للغريب ! طال سفره من غير قدوم ، وطال بلاؤه من غير ذنب ... وعظم عناؤه من غير جدوى ... الغريب من اذا قال لم يسمعوا له ، وان راوه لم يدوروا حوله ... الغريب من اذا أقبل لم يوسع له ، واذا أعرض لم يسأل عنه . الغريب في الجملة كله حرقة ، وبعضه فرقة ، وليله أسف ، ونهاره لهف ، وغذاؤه حزن وعشاؤه شجن ، وخوفه وطن ، (١) . »

يتضح لنا من هذه العبارات أن كلمة « الغريب » تعنى ، عند التوحيدى ، الانسان « الشقى » الذى ينطق وصفه بالحنة بعد المحنة ، والذى يعيش في هذا العالم بشعور الاقتلاع ، اذ لا يقوى على الاستيطان في وطن بني بالماء والطين . والغريب الحق ، او ما يطلق عليه التوحيدى اسم «أغرب الغرباء» ، هو ذلك الذى يكون غريبا وهو في الوطن وبين الآخرين . وهو وان كان وسط الجماهير والأغيار ، لا يضيع فيهم ولا يبتلع في هذا الكائن بلا اسم : « الناس » ، ويظل غريبا عنهم ، فلا يتقرب داخل قوالب آرائهم الشائعة ولا يمتزج بمذاهبهم الجارية ، ومن ناحية أخرى ، لا يشعر الغريب الحق بغربته عن الوطن فحسب ، بل الغربة ذاتها التى اتخذها وطنا ثانيا له لا تكفيه ولا تملأ كيانه ، فهو غريب حتى عن الغربة ، ذلك أن الشعور بالغربة عنده ليس شعورا جامدا ، وانما هو تيار يعلو على ذاته ويتجدد في صيرورة لا تبدأ ، فالغريب الحق - بعبارة أخرى - هو الدائم الغربة ، هو الذى تكون غربته في حركة دائما .

ونفس هذا المعنى لكلمة « الغريب » و « الغرباء » هو ما نجده في مجال آخر من محاولات الفكر العربى ، وهو التصوف والفلسفة الصوفية .

(١) نفس المصدر ، ص ٨١ ، انظر بحثنا « الاغتراب أنسواع » ، الشكر المعاصر ، يوليو ١٩٦٥ .

فالغريب هنا هو من يجتنب المجتمع وما يشبع فيه من معتقدات ، وينفصل عن العامة والناس ، باعتبار أنهم من عوالم ضياع ذاته الأصلية . ولذلك ، فهو ينشد دائما التجوال أو السفر ، لما فيه من كشف عن حقيقة ذاته والتعرف عليها بعيدا عن العامة (١) .

ولقد كان هناك اسم آخر يطلق على هؤلاء « الغرباء » الذين ينفصلون عن مجتمعاتهم ويتميزون عن الآخرين بأفكارهم الفريدة الصادقة ، وهو اسم « النوايت » . في ذلك يقول ابن باجه (توفي عام ١١٣٨ ميلادية) في كتابه « تدبير المتوحد » : « فأما من وقع على رأى صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد ، فانهم يسمون النوايت . وكلما كانت معتقداتهم أكثر وأعظم موقعا ، كان هذا الاسم أوقع عليهم ، وهذا الاسم يقال عليهم خصوصا ، وقد يقال بعموم على من هو يرى غير رأى أهل المدينة كيف كان صادقا أو كاذبا ، ونقل اليهم هذا الاسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع ، فلنخص نحن بهذا الاسم الذين يرون الآراء الصادقة (٢) . ثم يستطرد ابن باجه قائلا : « أن النوايت هم من لم يجتمع على رأيهم أمة أو مدينة . وهؤلاء هم الذين يعينهم الصوفية بقولهم الغرباء لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم ، غرباء في آرائهم ، فقد سافروا بأفكارهم الى مراتب أخرى هي لهم كالأوطان » (٣) .

مما سبق يتبين لنا أن كلمة « الغريب » ، وإن كانت تطلق على هؤلاء الذين يخرجون في سلوكهم وتفكيرهم عن المألوف والشائع ، لم تكن وصفا يحمل دلالة سيئة أو مستهجنة ، بل كانت على العكس تقال على سبيل المدح (فقد كان اسم الحلاج مثلا يتبع بهذا النعت : « العالم (السيد) الغريب » (٤)) أعلاء من قدره بن معاصريه) أما كلمة « غريب » التي تستخدم الآن في اللغتين العربية والدارجة فعلى الرغم من أنها تدل على أيضا على الخروج عن المألوف

-
- (١) الكمشخاتوى ، جامع الأصول ، القاهرة ، طبعة الحلبي ، ص ٨٨ .
(٢) ابن باجه ، رسائل ابن باجه الالهية ، تحقيق ماجد فخري ، بيروت ص ١٩٦٨ ص ٤٢ .
(٣) نفس المصدر ص ٤٣ .
(٤) الحلاج ، الطواسين ، نشرة ماسينيون ص ٢ .

فإنها قد تقال أحيانا على سبيل الاستعجان ، مثلما نقول عن الانسان الذى ينحرف فى سلوكه النفسى أو اجتماعى : انه « غريب الأطوار » للتعبير عن شذوذه ومرضه ، وقد تقال فى أحيان أخرى على سبيل الشكوى من بؤس الحال مثل كلمة « غريب الدار » التى يقولها الانسان الذى يحرم من خيرات أو خيرات وطنه .

الكلمة العربية « غريب » تدل اذن على أمرين مختلفين : أحدهما مقبول مستحسن والآخر مرفول مستهجن . وهذا الازدواج فى الدلالة لا يتتصر على الكلمة العربية فحسب ، فقد رأينا من قبل فى الكلمة اللاتينية alienatio فى سياقها القانونى خاصة ، وسوف نراه بعد ذلك فى اشتقاقات هذه الكلمة فى اللغات الأوروبية الحديثة ، على أن هذا لا يجب أن يمنعنا من ملاحظة أن الدلالة المستهجنة للاغتراب ، أعنى النظر اليه كما لو كان مرضا يعانى منه الانسان ، أصبحت تغلب الآن وفى أغلب الأحوال على الدلالة المقبولة ، حتى كانت تستبعدهما ، وباتت تبدو كأنما هى الدلالة الوحيدة للاغتراب .

ولنمعن النظر قليلا فى العبارات التالية التى نقتبسها من عالم الاجتماع الأمريكى رايت ملز Wright Mills ، حيث نقول : « ان الاغتراب ، كما يستخدم فى دوائر الطبقة الوسطى (من أصحاب الياقات البيضاء ، أى البيروقراطيين) ، لايعنى ذلك الانفصال القديم الذى كان المثقف يقوم به ازاء الاتجاه الشائع للحياة ونظامها فى السيطرة ، فهو لايعنى الغربة عن القوة الحاكمة ، ولا هو بمرحلة ضرورية تؤدى الى الكشف عن الحقيقة . بل هو زفرة أسي وصورة من صور السقوط فى أسر الذات المنغمسة فى ذاتها . أنه اعتذار شخصى عن فقدان الإرادة السياسية . انه طريقة عصرية للوجود على نحو تبتلع معه شخصية الفرد وتضيع » (١) .

1. Mills, Wright, White Collar : The American Middle Classes.
N.Y. Oxford University Press, 1953, PP. 159-160

تبين لنا هذه العبارات كيف أضحي الاغتراب اخفاء لعجز وتبريرا لقصور وهروبا من مولجبة الواقع والحقيقة . أما أن يكون تعبيرا عن معارضة ورفض لما هو شائع ، أو أن يكون موقف انفصال واعتزال يتعبن لتخاذه تمهيدا للكشف عن الحقيقة ، فذلك مالم يعد يعنه الاغتراب عند أولئك الذين ينفسون عن بؤس الواقع بالشكوى فقط ، والذين يتخذون من « الأنامالية » شعارا لهم . ولكن هذا الذى لم يعد يعنيه الاغتراب الآن هو ما كان يدل عليه ، دلالة ايجابية مقبولة ، لفظ « الغرباء » أو « النوابت » فى الفكر العربى القديم . ولعل هذه الدلالة هى التى تكمن فى الحديث الذى يقول : « بدأ الاسلام غريبا ، وسيعود غريبا ، فطوبى للغرباء » .

وختاما لهذه التحليلات الفيلولوجية للكلمة الدالة على الاغتراب ، نسواء فى اللغة اللاتينية أو فى اللغة العربية ، ولزيادة الايضاح ، أرلنى مضطرا الى أن أخص العناصر أو اللحظات الأساسية التى كانت تدل عليها هذه الكلمة ، وهى لحظات تصل فى ثباينها الى جد التعارض والتناقض .

ففضلا عن لحظة انفصال الانسان عن الله (السياق الدينى) ، هناك ماينأتى :

- لحظة النقل الارادى الحر ، فى مقابل لحظة الاستلاب أو وضع البد بطريقة قهرية (السياق القانونى) .

- لحظة وجدان الذات والتعرف على الحقيقة ، فى مقابل لحظة فقدان الذات أو ضياعها ونسيان الحقيقة (السياق النفسى - الاجتماعى) .

ولما كانت هذه اللحظات تعبر عن دلالات فى لفظ الاغتراب تتراوح بين الايجابية (القبول) والسلبية (الردولة) ، فسوف تنشأ الحاجة الى الفاظ أخرى الى جانبه ، يستعان بها لاضهار هذه اللحظة أو تلك ، ولابراز هذه الدلالة أو تلك .

الفصل الثاني

اصحاب العقد الاجتماعي

(هوبز ولوك وروسو)

ومتى انتقلنا الى الفلسفة الحديثة ، لكي نتعرف على استعمال كلمة الاغتراب قبل هيجل ، كان الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) واحدا من أهم الفلاسفة الذين يتعين على الباحث التوقف عندهم طويلا . فقد تناول الاغتراب بمعناه القانوني (في إطار نظريته في العقد الاجتماعي) وبمعناه النفسي - الاجتماعي (في إطار نقده للحضارة) ، تناول كتابا على قدر غير قليل من الصراحة والعمق . فضلا عن أن هيجل قد قرأ مؤلفاته وأفاد منها ، وكتب في « محاضراته عن تاريخ الفلسفة » عن كتاب روسو ، العقد الاجتماعي ، وهو الكتاب الذي وردت فيه كلمة الاغتراب قائلا : « انه وإن كان قد صيغ بلغة مجردة فإنه ليتضمن أفكارا كثيرة نعدما صحيحة » (١) .

وإذا كان هناك من الباحثين من يقول : « ان هيجل وماركس قد أطلقا كلمة ، الاغتراب الذاتي على « الشيء » الذي كان روسو قد عرفه وأدركه من قبل » (١) ، فإننا نعتقد أن مثل هذا القول وإن صدق بالنسبة الى ذلك الجانب من فلسفة روسو الذي يسمى بنقد الحضارة ، فإنه لا يصدق باطلاق فيما

1. Hegel, Lectures on the History of Philosophy, Trans. by Haldane and Simson, N.Y. : Humanities Press, 1963, Vol. III P. 401.

2. Barth, Hans, Ueber die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Wousseau, in Schrey (Hrsg.), Entfremdung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1957, S. 26

يتعلق بنظريته في العقد الاجتماعي ، ذلك لأن روسو كان يستعمل بالفعل وصراحة كلمة الاغتراب بمعناها القانوني في سياق نظريته تلك . فكيف كان ذلك ؟

للإجابة عن هذا السؤال ، ينبغي أن نتكلم أولا عن الخطوط العريضة لنظرية العقد الاجتماعي عند الفيلسوفين الانجليزيين . توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ، فهما في الحقيقة اللذان أدركا ذلك ، الشيء ، الذي جاء روسو من بعدهما وأطلق عليه « كلمة » الاغتراب :

هوبز

نحو فلسفة اجتماعية

في منتصف القرن السابع عشر ، تركزت جهود هوبز في بحث ما أسماه « مادة المجتمع وصورته وقوته » . ولم يكن هذا البحث مما يدخل في باب « السياسة » بمفهومها الأرسطي ، أي من حيث هي بحث في السلوك الفاضل والعادل ، فتكون بذلك امتدادا للأخلاق أو من حيث هي فلسفة عملية تبحث فيما هو حادث أو عارض من موضوعات زمانية متغيرة ، أي موضوعات تقتقر إلى الدوام الأنطولوجي والضرورة المنطقية ، فلا تصل بذلك إلى معرفة يقينية ولا تؤلف علما ضروريا . episteme . كلا ، لم يكن بحث هوبز في المجتمع مادته وصورته وقوته ، سياسة بهذا المعنى الكلاسيكي بل كان على الأصح تأسيسا لفلسفة اجتماعية Social Philosophy . تريد أن تكون علما دقيقا . فقد كان هوبز يتطلع إلى إقامة السياسة على أسس علمية ثابتة ، وذلك لا يكون إلا عن طريق معرفة ماهية العدالة ذاتها ، أي معرفة أسبابها وقوانينها . والحق أن هذه النظرة كانت تتفق والهدف الجديد من المعرفة الذي ساد علوم الطبيعة وقتئذ ، أعنى ذلك الهدف الذي كان يقوم على اعتقاد مؤداه : أننا لانستطيع أن نعرف موضوعا من الموضوعات إلا بقدر ما نستطيع أن نخلقه ، أي أن نصبح قادرين على اختراعه والإشراف حقا على سلوكه .

وبعبارة أخرى نقول : ان هوبز في محاولته تغيير المذهب الكلاسيكي في السياسة كان يتخذ من العلم الحديث نموذجا يفسج على منواله فلسفته الاجتماعية . فمثلا كان جاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) يبحث ميكانيكا الحركة في الطبيعة ، كان هوبز يبحث ، هو أيضا وعلى نفس النحو ، ميكانيكا العلاقات الاجتماعية ، « لأنه كما أننا لا يمكن أن نفهم جيدا وظيفة التروس التي تتألف منها ساعة من الساعات ، أو أية آلة أخرى على قدر من التعقيد إلا إذا قمنا بفك وفصل هذه التروس بعضها عن بعض ونظرنا في مادة كل ترس ترس وصورته وحركته ، فكذلك يكون الأمر حين ندرس حقوق دولة ما ونحدد واجبات المواطنين فيها : إذ ينبغي لنا أن نتناول الأفراد لا من حيث هم فرادى منفصلون للولد عن الآخر ، بل بالأحرى كما لو كانوا كذلك ، أعني أن ندرس الطبيعة الانسانية لكي نقرر مدى قدرتها على انشاء الدولة وكيف يتعين على الأفراد ان يتوحدوا فيما بينهم ان أرادوا تأليف وحدة ، أي دولة ثابتة الأركان ، (١) » .

وتلك هي المشكلة الرئيسية في فلسفة هوبز الاجتماعية ، وهي - ان شئنا أن نعبر عنها بعبارات أخرى - كيف يمكن الأفراد الذين يعيشون في حالة الطبيعة ، حيث يفترض أن يكون كل فرد منفصلا عن كل فرد آخر سياسيا ، واجتماعيا ، وثقافيا ، وحيث يكون وضع الحرب أو التنارع هو الوضع الدائم - أقول : كيف يمكن هؤلاء الأفراد أن يقيموا مجتمعا يسوده النظام وتتوافر فيه الضمانات والسلام ؟ . ولاشك أن هذه المشكلة أي الاجتماع المدني أو إقامة الدولة السياسية ، ماكان في استطاعة هوبز أن يثيرها لو لم يكن قد افترض سلفا أن ثمة حقبة زمنية في الماضي كان الأفراد فيها يعيشون بالفعل في وضع من التطاحن والتضارع المستمر ، بل ان هوبز قد أكد ، معتمدا في ذلك على بعض الأدلة والشواهد المعاصرة له ، أن هناك

1. cité Par Habermas, J., La doctrine classique de la politique dans ses rapports avec la Philosophie sociale, in Theorie et Pratique, trad. française par Raulet, Paris, Payot, 1975, I. P. 96.

شعوبا في أمريكا الشمالية تعيش في حالة الطبيعة ، فلا توجد في هذه الشعوب ، كما يخبرنا هوبز « صناعة أو آداب أو فنون ، وبالتالي لا يوجد مجتمع ، بل الأسوأ من ذلك كله ، يوجد خوف دائم وخطر الموت العنيف ، كما أن حياة الإنسان حياة انفرادية ، وفقيرة ، وبهيمة وقصيرة ، (١) . على ذلك ، كان السؤال عند هوبز لابد وأن يكون مطروحا على هذا النحو التالي : كيف تأتي لهؤلاء الأفراد أن يخرجوا من حالة الرعب (حالة الطبيعة) الى حالة الطمأنينة (حالة الاجتماع) ؟ . كيف تعين عليهم أن يحرروا أنفسهم من ذلك الخوف أو انعدام الأمن الذي يسود الوصح الطبيعي ، كيما يحدوا الحماية في نظام للمجتمع مستقر وآمن ؟

هنا تجيء نظرية العقد الاجتماعي لجابة عن هذا السؤال ، وفي ثناياها يظهر لنا بوضوح ادراك هوبز لذلك « الشيء » التي سمى من بعده ، بل وفي آياها (٢) ، باسم « الاغتراب » .

ونحن بطبيعة الحال لسنا بصدد تناول نظرية العقد الاجتماعي لذاتها . فهذا مما يخرج بالدراسة عن أهدافها ، ولكن حسبنا هنا أن نشير فقط الى ما بين نظرية العقد الاجتماعي ، في مجملها ، وموضوعنا من علاقة . فما هي إذن هذه العلاقة التي تقوم بين العقد الاجتماعي والاغتراب ؟

التعاقد والاغتراب

بعد أن يقدم هوبز في كتابه « التنين » تحليلا ضافيا لطبيعة الإنسان ، نراه يخلص الى القول بأن في الطبيعة البشرية ميلا نحو انشاء جماعة سياسية مطلقة هي المجتمع ذاته . وفي رؤية أن المجتمع لا يتكون الا عن طريق مبدأين أساسيين في نفسية الإنسان هما : الرغبة ، أي الغريزة ، والعقل ، بل أن ما يطلق عليه هوبز اسم القانون الطبيعي ليس في حقيقته سوى تضافر أعمال هاتين القوتين الدافعتين للإنسان . فرغبة الفرد الأنانية في تحصيل

1. Habbes, Leviathan, edited by Macpherson, The Pelican Classics, 1974, P. 186.

(٢) نقصد عند جروتشوس .

أكبر قدر من المنفعة ، أعنى غريزته في البقاء أو حفظ الذات ، تتحد وتتعاون مع العقل الذي يوجد في الإنسان فطريا ، والذي بواسطته يستطيع الإنسان ، حتى وهو في الحالة السابقة على حالة الاجتماع المدعى ، أن يقتنبا على سبيل الافتراض بالمنافع والفوائد التي سوف تعود عليه ، أن دخل في ذلك التجمع السياسى ، ولقد كانت النتيجة لذلك كله « عقدا اجتماعيا » ، انبثق عنه ، مرة واحدة وإلى الأبد ، المجتمع السياسى المطلق ، أى التتين .

وعلى الرغم من أن هوبز قد اهتم في كتابه « التتين » بتبريز هذا المجتمع الذى يقوم على السيادة غير المحدودة وعلى طاعة الفرد الكاملة للسلطة السياسية فإنه قد اهتم أيضا بنفس الدرجة ببيان أن السلطة السياسية ، مثلها مثل السيادة المطلقة ، إنما تتكون نتيجة فعل ارادى ، أى تعاهد حربين الأفراد . وعلى ذلك فإن هذا الفعل إنما هو شيء آخر غير فعل الخضوع (الذى نراه حين يضع العبد ارادته بين يدي سيده) ، لأنه يجب أن يكون فعل ارتباط association - يقوم على التراضى . ولكن ، ما طبيعة هذا الارتباط ؟ هنا وفى هذا السياق بالذات يقدم لنا هوبز تعبيرات وكلمات صارت من بعده ، وخاصة بعد أن قام روسو بنقلها وتنقيحها ، هى ، كلمة ، الاغتراب . ففى رأى هوبز أن كل فرد من أفراد المجتمع يتخلى ويتنازل ، بحسب العقد ، عن حقه فى أن يحكم نفسه لإنسان آخر (الحاكم) أو مجلس من الأفراد . يكون هو صاحب السيادة والسلطة . وتلك هى ، فكرة ، الاغتراب بمعناه القانونى خاصة ، وذلك هو ، الشيء ، الذى أطلقت عليه ، الكلمة ، : اغتراب .

يقول هوبز فى أحد المواضع من كتاب « التتين » : « اننى لأفوض هذا الإنسان أو هذا المجلس من الأفراد ، واتخلى له عن حكم نفسى ، على شرط أن تتخلى أنت كذلك عن حقمك له ، وأن تجيز أفعاله كليا على نحو مماثل » (١) .

فى هذا النص لم تذكر كلمة « الاغتراب » . وإنما نجد التعبير الانجليزي

I give up الذى يمكن. ترجمته بالكلمات التالية : أنا أتخلى. ، أو أنا أتنازل عن ... ، وهو تعبير ينطوى على « فكرة » الإغتراب بالمعنى القانونى . أى من حيث هو نقل ، أو تبادل أو تنازل . لكن ما يتنازل عنه كل متعاقد ليس شيئاً من الأشياء ، بل هو حق طبيعى . ويقصد هوبز بهذا الحق حرية الفرد الأصلية التى تسبب الحرب وانعدام الأمن . ففى مقابل هذه الحرية الوحشية والقاتلة يحصل الفرد على السلام والأمن ، ويحقق بالتالى مصلحته .

وفى موضع ثان من كتاب (التنين) نرى هوبز يتناول « فكرة » الإغتراب بمزيد من الإيضاح فيقول : « ان الحق (الطبيعى) ليوضع جانبا ، سواء بالتخلى عنه Renouncing أو بنقله Transferring الى آخر (١) . فالفرد ، فى نظر هوبز ، لا يستطيع أن يدخل فى عقد اجتماعى « الا اذا انتزع divest من نفسه الحق فى ان يفعل أى شئ . يجب أن يفعله ، ، فينقل الى هذا « الآخر » ، صاحب السلطة المطلقة والسيادة الكاملة حقه الطبيعى فى « استخدام قوته ، كما يريد هو نفسه ... من أجل الحفاظ على حياته الخاصة » (٢) .

ومثل هذا الفعل ، أعنى التخلي أو التنازل عن الحقوق الطبيعية وانتزاعها من الأنا ونقلها الى الآخر ، وهى كلها تعبيرات بديلة عند هوبز عن « كلمة » اغتراب - نقول : ان مثل هذا الفعل هو الذى يجعل قيام المجتمعات المدنية والجماعات على اختلاف أنواعها أمرا ممكنا .

على أننا نجد هوبز فى موضع ثالث من كتابه « التنين » يبين أن الإغتراب إنما هو فعل ارادى حر ، أو هو تضحية لابد أن يقوم بها الفرد عن طيب خاطر من أجل منفعة ومصلحة . فقد كتب عن نقل الفرد لحقوقه الطبيعية قائلا : انه فعل ارادى : ومن الأفعال الارادية لكل انسان . يكون الموضوع الذى فيه بعض الخير لنفسه ، (٣) . والمقصود « بالخير » هنا حياة

1. ibid, P. 191.

2. ibid, F. 190.

3. ibid, P. 192.

المجتمع المعنى أو الجماعة التى يعيش فيها الفرد على نحو أكثر أمنًا واستقرارًا من تلك الحياة التى يعيش فيها من قبل ، أى حياة الطبيعة .
وهى حياة تتميز بأنها بهيمية ، وعقيمة ، وقصيرة . فالفرد اذن ، وبحسب اعتقاد هوبز ، يكسب أكثر مما يخسر عندما يقوم بنقل ما يمتلكه من حقوق طبيعية الى انسان آخر ، أو مجلس من الأفراد ، يكون هو صاحب السلطة والسيادة المطلقة .

الطار تاريخى :

وربما كان فى استطاعتنا ان نفهم ، بشكل أفضل ، دفاع هوبز عن قيام المجتمع السياسى المطلق ، وأهمية تنازل الفرد عن حقوقه الطبيعية فى سبيل مصلحته ، بل ومن أجل قيام المجتمع بنفسه ، لو اننا وضعنا ذلك كله فى الاطار التاريخى الذى نشأت فيه فلسفة هوبز الاجتماعية . فعلى الرغم من أن انجلترا كانت ، فى منتصف القرن السابع عشر ، أكثر حكومات أوروبا مركزية ، اذ كانت هى الدولة الوحيدة التى تمتلك تصورًا كاملاً عن القومية والوطنية على السواء ، كما كانت هى النظام الاجتماعى الوحيد الذى نجد فيه قوى متنافسة ، مثل الأرستقراطية ، والكنيسة ، والجامعة ، والجماعة المحلية ، وقد تم اخضاعها ، أو تحطيمها ، أو دمجها داخل نظام قومى موحد - نقول : على الرغم من هذا ، فإن انجلترا كانت تعاني فى نفس الوقت من أزمة داخلية بالغة العنف ، وذلك حين اشتبك أتباع أسرة ستيفارت (التى حكمت انجلترا من ١٦٠٣ الى ١٧١٤) فى حرب أهلية دامية مع اخوان الطهارة (البيوريتانيين) من أنصار كروهويل (١٥٩٩ - ١٦٥٨) ؛ وحين بلغ التدمير فى مناطق معينة حداً لم تشهد له انجلترا مثيلاً طوال قرون عديدة وحين كانت أمور مثل الصلب ، والنهب ، والحرق ، والسرقه مجرد أحداث يومية ، وأخيراً حين اقتيد الملك شارل الأول نفسه الى المقصلة لتقطع رأسه علناً فى ١٦٤٥ . ولقد كان لهذه الأزمة التاريخية ، فى رأى نسبت ، آثار على هوبز وكتاباتة لا يمكن انكارها . فمن خلال معايشة هوبز لأحداث هذه الأزمة ، وتحت وطأتها ، صارت غايته الوحيدة هى أن يجد مبرراً عقلياً لنظام سياسى يكون على درجة من الاطلاق والشدول فى قوته بحيث لا تستطيع

الحروب الأهلية ، أو ألوان العصيان المسلح ، أو الجرائم ، أن تقوض نية المجتمع ، وبحيث لا يسمح بظهور تلك العناصر القبيحة في وجود الانسان . والنتي كانت تغلب ، في وقت من الأوقات ، على حالة الطبيعة ، عندما لم يكن هناك سوى خوف دائم وخطر الموت العنيف ، وحيث حياة الانسان حياة انفرادية ، وفقيرة ، وتبعية وقصيرة ، وهو ما أن يلاحظ من جديد وبالفعل في الحرب الأهلية التي وقعت أيام هوبز نفسه (١) .

لذلك ، لم يتردد هوبز في أن يجعل قوة الدولة قوة مطلقة بالنسبة إلى الانسان لأن العقد أولا هو الذي يجعلها مثققة . وثانيا لأنه من المستحيل ، في نظره أن يقوم مجتمع قادر على حماية أفراده بدون هذه القوة المطلقة ، فضلا عن أن الفرد قد يرتد في غيابها ، وفرة أخرى ، إلى ذلك الحال الفئس من الخوف والهمجية الذي كان يميز حياته الأولى (حالة الطبيعة) .

وقد بدا للبعض أن تركيز هوبز للسلطة في يد الدولة إنما هو استئصال لحقوق الفرد ، أو على الأقل انتقاص منها . وهذا غير صحيح ، لأن هوبز كان يريد لهذه الحقوق أن تتحقق ، وذلك لا يكون الا اذا أزيلت من طريق استقلال الفرد جميع العوائق والحواجز الاجتماعية . وفي رآيه أن أكبر مطلب للدولة المطلقة يتمثل في قدرتها على خلق بيئة تتيح للفرد أن يسعى نحو تحقيق غاياته الطبيعية . وبعبارة أخرى نقول : ان هوبز كان يضع في اعتباره على الدوام مقومات ما قد أسماه « بالبيئة اللاشخصية للقانون » التي يستطيع الأفراد في كنفها أن يبحثوا ، بطريقة عقلية عن مصالحهم ومنافعهم الخاصة . فلم يقدم لنا اذن هوبز دولة شمولية ينسحق تحتها الأفراد انسحاقا ، تضيق معه حرياتهم ، وإنما قدم ، بدلا من ذلك ، ما يعتقد أنه البيئة السياسية التي لابد منها لتحقيق الحرية ، وهي البيئة التي صارت من بعد هي عصر التنوير في كل من فرنسا وانجلترا .

1. Nisbet, R., The Social Philosophers, London, Heinemann, 1974, P. 139.

غير أننا نلاحظ مع ذلك أن البعض يذهب الى القول بأن تركيز فلاسفة السياسة الذين جاءوا بعد هوبز على حقوق الأفراد الطبيعية ، كان في جوهره رد فعل على نظريته السياسية . وهذا إن صح الى حد ما ، فإنه ليس صحيحا باطلاق . وأعني بذلك أن فيلسوفا مثل جون لوك ، وهو تابع وناقد لهوبز في آن معا ، قد أولى بالفعل عناية أكبر وأوضح لحقوق الأفراد ، إذا ما تورن بهوبز في هذه المسألة بالذات ، ولكن الحقيقة التي تظل ثابتة ولا مراء فيها هي أن هوبز لو لم يكن قد حدد بصورة وافية وقاطعة ، معالم البيئة السياسية التي تظهر فيها النزعة الفردية وتردها ، لما كان في استطاعة لوك أصلا أن يبرز ، ولا أن يؤكد ، حقوق الفرد الطبيعية . فمن أوجه كثيرة يمكن النظر الى لوك ، في فلسفته الاجتماعية عامة ، على أنه فرع لأصل ، والأصل هنا هو هوبز . وكلاهما كان ، في نهاية الأمر معبرا عن قيم الطبقات المتوسطة من تجار ومهنيين وخرفيتين التي آخر هذه الفئات التي هي قوام المجتمع البرجوازي .

فقد أخذ شأن البرجوازية في انجلترا يستفحل ويتزايد قرنا بعد قرن منذ الحروب الصليبية حتى تم انتصارها الحاسم أيام لوك ، وعلى وجه التحديد عام ١٦٨٨ ، وهو ما يعرف في تاريخ العالم الحديث «بالثورة المجيدة» ، نظرا لما حققته من فصل نهائي بين الدين والدولة ، ووضع نهاية لما كان يسمى « بحق الملوك الالهى » ، أى أن تفويض السلطة آت من الله ، وإقامة نظرية الحكم الديمقراطي على أساس الحق الطبيعي ، بمعنى أن السلطة تمارس بتفويض من أفراد الشعب . ولقد كانت هذه الثورة بدورها اتماما وتقيجا لحديث آخر هام في تاريخ انجلترا ، وأعني به « الماجنا كارتا Magna Carta » أو العهد الأعظم ، وهو ذلك العهد الذي وقعه ، رغم أنه . الملك جون عام ١٢١٥ ، وقبل فيه ألا ينفرد بالسلطة وألا يصدر القوانين الا بموافقة مجلس النبلاء ، هذا الذي كان نواة البرلمان الانجليزى ، باعتبار أن النبلاء يمثلون الشعب الانجليزى .

وفي هذا الاطار التاريخي يمكن أيضا أن نتناول وأن نفهم ، بشكل أفضل « فكرة » الاغتراب عند لوك على ضوء نظريته في العقد الاجتماعى .

لوك

نقد ذكرنا منذ قليل ان لوك قد عني بحقوق الأفراد الطبيعية . وهذه الحقوق في نظره هي حق الحرية ، وحق الحياة ، وحق الملكية . وعلى العكس من هوبز نرى لوك يبدأ نظريته بافتراض سابق مؤداه أن الأفراد يحفظون حياتهم بالعمل أكثر مما يحفظونها بالعنوان أو الدفاع عن النفس . انطلاقاً من هذا الافتراض ينظر لوك الى حق الملكية على أنه هو الحق الأساسي في حفظ الذات . أما طريقته في استنتاج حقوق الانسان فهي بسيطة للغاية ، ويمكن تلخيصها على هذا النحو التالي :

ان الانسان ، وهو يُغشى في حالة الطبيعة ، ليعمل بمفرده لكي يشبع حاجاته ورغباته ومن أجل استهلاكه الشخصي فقط . ولاشيء ، في حالة الطبيعة ، يعطى الانسان حقاً شرعياً في الملكية الخاصة سوى عمله لليدوى للفردى وحده . غير أن هذا الحق الطبيعي ، الذي يؤكد الى جانب الملكية الحياة والحرية ايضاً ، ليس وقفاً على فرد دون آخر ، وانما هو مشاع بين الجميع اذ يستطيع كل فرد أن يمارسه مباشرة وأن يدافع عنه ضد الآخرين جميعاً ، لأنه ، أى الحق الطبيعي ، يتناسب قوة وضعفاً مع قوى الفرد ومهاراته البدنية . ومن هنا يظهر لضعف الأمن ومعه الحاجة الى سلطة الدولة كدافعين للاجتماع أو الاشتراك الجماعى ، وهما دافعان لا ينشآن الا مع أسلوب في الانتاج يرتبط بالسوق ارتباطاً وثيقاً . لكن مثل هذا الأسلوب في الانتاج يتطلب ، في الحقيقة ، الحفاظ على الملكية الخاصة بطريقة تتجاوز عملية انتاج السلع من أجل الاستهلاك الفردى فحسب ، ولما كان تحقيق ذلك أمراً غير ممكن في حالة الطبيعة تعين على الأفراد أن يتجمعوا ، طواعية ، في مجتمع ، وأن يؤلفوا ، بالاتفاق ، حكومة تقدر على حماية الملكية بشكل يفوق ما لدى الفرد من قوى ولستعدادات بدنية مباشرة . ولكن اذا كان في مقدور الحكومة ان تنظم التجارة بين أصحاب الملكيات الخاصة ، فانها لا تستطيع أبداً أن تتدخل ضد حقوق الملكية ، حتى ولو كانت ملكية شخص واحد دون موافقته (وفي هذه الحالة لن تكون ملكية على الاطلاق) . فالحكومة انما تجيء لاقرار

نظام قانوني يعترف بالملكية الخاصة اعترافا صريحا ، وعلى هذا يمكن القول بتعبير آخر ، أن شرط قيام كل حكومة ، والهدف من قيامها كذلك ، ليتمثل في تلك المقولة القائلة بأن الأفراد يمتلكون ويحتفظون بملكياتهم .

ولكن ، ماذا يحدث لحقوق الانسان الطبيعية في الحرية ، والحياة ، والملكية ، بعد قيام المجتمع والحكومة المدنية ، أو ما يسمى بالحالة الاجتماعية ؟ . هل يكون مصير قيام هذه الحقوق التعطيل والتعليق ؟ كلا ، مكذا يجيب لوك ، بل كل ما في الأمر أن يقوم الفرد بالاستعاضة عن هذا الحقوق ، أو مقايضتها ، ان جاز هذا التعبير ، بحقوق أخرى مدنية ومضمونة من الدولة .

في هذا الموضع ترد « فكرة » الاغتراب عند لوك . وقد عبر عنها بكلمات مماثلة لتلك التي كان يستخدمها هوبز ، مثل كلمة quitting (التخلي من) وكلمة resigning (التخلي عن ، أو التسليم الى) وغيرهما من كلمات تعبر عن عملية نقل الحقوق الطبيعية وتسليمها الى سلطة المجتمع فنحن نرى لوك يتكلم عن ضرورة تخلي الفرد عن حقه الطبيعي في محاكمة الآخرين وضعاقتهم اذا ما اعتدوا على حياته وحرية ، ويعد ذلك شرطا اساسيا لقيام المجتمع السياسي . يقول : « انه متى قام كل فرد بالتخلي من هذه القوة الطبيعية ، ومتى قام بتسليمها الى أيدي الجماعة ، فحينئذ ، وحينئذ فقط يكون ثمة مجتمع سياسي ، (١) .

خلاصة القول أنه على الرغم مما بين لوك وهوبز من اختلاف في تفصيلات نظرية العقد الاجتماعي ، فانهما ليتفقان على ما هو جوهري فيها . اقصد النظر الى فعل التخلي عن الحقوق الطبيعية وتسليمها الى المجتمع على أنه فعل ارادي حر ، وبمثابة تضحية تتم عن طيب خاطر ، وبذلك يكون الاغتراب بهذا المعنى أمرا ايجابيا مقبولا : اذ يعد شرطا ضروريا لخروج الانسان من حالة الطبيعة الى الحالة الاجتماعية ، ويمكن بالتالي قيام المجتمع المدني السياسي .

1. Locke. J., An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of "Civil Government", in Social Contract, ed., Barker, London, Oxford University Press, 1947, P. 7.

روسو

تعريف للاغتصاب

نأذا ما انتقلنا الآن الى روسو ، ألفيناه يستعمل ، صراحة ، الكلمة الفرنسية *aliénation* (اغتصاب) لتسمية تلك « الفكرة » التي كانت عند هوبز ولوك ، وان كانت ، أى الفكرة ، قد بلغت على يديه درجة من النضج ، استطاع معها أن يدرك ، ليس فقط جانبها الايجابى ، بل وينضج جانبها السلبى . عفى كتابه « العقد الاجتماعى » انشاء مناقضته لجرتيوس وبعد أن ينبه الى ما فى كلمة الاغتصاب من لبس . نراه يقول : « أن الاغتصاب معناه التسليم أو البيع . . . فالانسان الذى يجعل من نفسه عبدا لآخر انسان لا يسلم نفسه ، وانما هو بالاحرى يبيع نفسه ، من أجل بقائه على الاقل ، (١) .

نلاحظ في هذا التعريف الجانبين ، الايجابى والسلبى للاغتصاب . فان يسلم الانسان ذاته الى الكل ، وأن يضحي بها في سبيل هدف نبيل وكبير . كقيام المجتمع أو دفاعا عن الوطن . . الخ ، فهذا اغتصاب ايجابى . اما أن ينظر الانسان الى ذاته كما لو كانت شيئا أو سلعة يطرحها للبيع في سوق الحياة ، فهذا اغتصاب سلبى ، أو هو على الاصح تشيؤ يفقد الانسان فيه ومن خلاله ذاته ووجوده الشرعى الاصيل .

ولم يكن في وسع روسو أن يتوصل الى صياغة هذا التعريف ، الذى يشير ، ربما للمرة الأولى ، الى الدلالة المزدوجة لكلمة « الاغتصاب » ، - لو لم يكن قد خبر وعانى ، في زمانه ، مشكلة الاغتصاب بأبعادها وجوانبها المتداخلة والمتعارضة . فالمعروف أن لروسو تجربة ذاتية تكشف هي نفسها عن موقف نقدى كان قد اتخذهُ ازاء عصره ومجتمعه وما كان يشيع فيهما من افكار وقيم زائفة ، هذا الموقف الذى يظهر فيه روسو ، أحيانا ، وكأنه ذلك « الغريب في وطنه » الذى حدثنا عنه التوحيدى من قبل .

1. Rousseau. Du Contrat Social, Paris, Garnier, — Flammarion, 1966, P. 45.

الاغتراب الذاتى

كتب روسو في أول صفحة من كتابه « الاعترافات » يقول : « اننى لاقوم بمحاولة لم يسبقنى إليها أحد ، وانجازها سوف يعصى على التقليد مستقبلا : فأنا أريد أن أجعل لخوانى فى البشرية يرون انسانا طبيعيا بحق . هذا الانسان هو أنا : أنى أنا وجدى . انى أعرف ما فى سريرتى وأفهم البشر . فأنا لم أصنع مثل أى واحد : وقد لا أكون أفضل من أحد ، لكننى على الأقل مختلف ... لقد قمت فى هذا الكتاب بالكشف عن وجودى الداخلى (جوانى) كما رأيته أنت ، يا النبى ، أول مرة . فالسيم أنى أنسألك أن تجمع حولى عددا لا يحصى من اخوانى البشر ، واجعل منهم اذانا صاغية لاعتترافاتى . عيسخرون من اهاناتى ويخجلون من خطاياى وفستى . واجعل كل واحد منهم يكشف بدوره عما فى قلبه تحت أقدام عرشك بنفس درجة اخلاصى وصراحتى فى المكاشفة » (١) .

ولو صرفنا النظر ، مؤقتا ، عما تكشف عنه هذه العبارات الجريئة والصريحة من شعور بالغربة أحسه روسو بين معاصريه ، ولو توقفنا عند دعوته هؤلاء البشر بأن يعمل كل منهم ، مثله ، على تحقيق وجوده تحقيقا يتطابق وينسجم فيه الخارج مع الداخل أو الظاهر مع الباطن ، لتبيننا أن هذه الدعوة كانت تستهدف فى جوهرها القضاء على الاغتراب بمعناه السلبي - فقد كانت الذات ، كما تصورهما روسو فى عصره ، منقسمة على نفسها بصورة حادة وعميقة : إذ أن حياتها الداخلية محجوبة عن نظرة الناس الخارجية لا يراها سوى الله وحده ، فالخير شئ والنظر شئ آخر . ولذلك ، فلا مفر من قير هذا الانقسام والازدواج عن طريق المكاشفة والاعتراف ، أو بالأحرى عن طريق كشف الباطن وإظهاره . وإذا نجح الانسان فى تحقيق ذلك ، استطاع أن يكون « واحدا مع نفسه » ، واستطاع بالتالى أن يشارك مع اخوانه البشر فى إقامة مجتمع انسانى سليم .

1. Rousseau, Les Confessions, Paris, Garnier — Flammarion.
1968, I, P. 43.

وبعبارة أخرى فإن روسو لم يعجز جهدا في دفع معاصريه الى الوعي بالذات والنظر اليها على أنها مشكلة يجب أن تلتقى منهم ، مثلما لقبت منه هو نفسه ، أكبر قدر من العناية والتفكير . لكن روسو في الوقت الذي كان يفعل فيه ذلك ، كان يبين ، وبنفس الدرجة من القوة ، كيف كان العالم الذي يعيش فيه عالم قهر وكبت للذات ، بمعنى أنه ، أي العالم ، يعمل بتنظيماته ومؤسساته ونوع القيم السائدة فيه على جعل الذات مغتربة عن ذاتها ومنقسمة على نفسها ، فلا يتحقق وجودها على نحو اصيل وحقيقي .

وربما بدا للبعض أن في الوصف السابق للعالم الذي كان يعيش فيه روسو وهو القرن الثامن عشر في فرنسا المعروف بعصر التنوير ، ما يجافي الحقيقة والواقع . وربما بدت ملاحظتهم لهذا التناقض صائبة : إذ غالبا ما نرى كتب المخصصات تردد أقوالا من قبيل : أن عصر التنوير هو عصر الايمان بالاعتقل ضد الخضوع لسلطة التراث ، وأنه عصر القوة للواحدة المتمثلة في حكومة سياسية واحدة في مواجهة قوى وسلطات متعددة (على رأسها الكنيسة المسيحية) . . . وغير ذلك من أقوال تبين كلها أن الذات في عصر التنوير كانت تحقق إمكاناتها بحرية وتؤكد وجودها بأصالة ، وأن الانسان كانت قد قمت له السيطرة على العالم وعلى نفسه في آن واحد ، فكيف يستقيم هذا إذن مع القول بأن عالم روسو كان عالم قهر وكبت للذات ؟ .

الواقع أن عصر التنوير كان على درجة من التعقيد والعمق ، بحيث لا تستطيع أقوال كتلك التي ذكرناها أن تعبر عنه بصدق كامل وحسم تام . وقد يكون روسو من بين جميع المفكرين في فرنسا في ذلك الوقت ، والذين كانوا يعرفون باسم "Philosophes" ، أكثرهم إدراكا لما يحتويه عصره من تناقضات ، هي في نفس الوقت لحمة وسداد ، كما كان اندمهم وعيا بما كانت تخطوي عليه العلاقة بين الذات والعالم من تعقيد وغموض .

يقول روسو في " مقال عن الفنون والعلوم " . وهو مقال في النقد الاجتماعي كان قد كتبه قبل " العقد الاجتماعي " بما يقرب من عشرين عاما . من نصه : " أنه منظر جليل وجميل أن ترى الإنسان يرفع نفسه عن الخدم

بجهده الخاص ، ويبدد ، بنور عقله ، تلك الظلمات التي لفته بما الطبيعة ،
انه ليرفع نفسه فوق نفسه ، وينفذ بروحه الى أطباق السماء وينطلق
كالشمس دخطوات جبارة عبر الفضاء الشاسع للكون ، وأما الأمر الذي يبقى
هو الأعظم وهو الأصعب فهو ان يعود الى نفسه ، ليدرس الانسان ويعرف
طبيعته وواجباته وغايته ، (١) .

هذا نص بالغ الأهمية ، ذلك لأنه يكشف عن حقيقة عصر التنوير .
وفي استطاعتنا تقسيمه الى خمسة جمل أو قضايا أساسية هي على النحو
التالى :

- ١ - يرفع الانسان نفسه ، بإرادته ، من العدم الى الوجود .
- ٢ - يستطيع الانسان ، بعقله ، ان يخترق حجب الظلام التي تحيط
به ، وأن يرفع نفسه ، فوق نفسه ، .
- ٣ - يرتفع الانسان ، بروحه ، الى مناطق سماوية علوية .
- اذن ، فبواسطة ما يمتلكه الانسان من ارادة وعقل وروح ينتقل من
العدم الى الوجود ، فالعلو فوق ذاته .
- ٤ - وحين يبلغ الانسان السماوات ، يظهر كالشمس ، ينشر نوره
العقلى والروحى فوق جميع أرجاء الكون .

ولكن ، كيف يستطيع انسان عصر التنوير أن يملك العالم كله دون أن
يتمكن من امتلاك نفسه ؟ ، ألا ينتمى هو نفسه الى الكون باعتباره جزءا
منه ؟ ، واذا كانت امبراطورية النور والعقل عامة شاملة ، فلم لا يتعين على
الانسان أن يحول نوره ، فيسلطه على مصدر النور أعنى على الذات ، على
نفسه ؟ . هنا ما تليث أن تجيء الجملة الخامسة لاجابة ، أو ان شئت
قلت : نتيجة ، لهذه التساؤلات ، فتقول :

1. Rousseau, Discours sur Les sciences et arts, Paris, Garnie:
— Flammarion, 1971, P. 38.

٥ - لابد أن يعود الإنسان الى نفسه ، وينعطف الى الداخل ، لكي يفحص طبيعته وواجباته ، وغايته ، .

وفي مقدرونا ، انطلاقا من هذه القضايا الخمس التي يتضمنها النص السابق ، أن نخلص الى القول بأن استكشاف الكون من حولنا لابد وأن يواكبه فحص للذات . فمن طريقهما يستطيع الإنسان أن يقضى على شعوره بالغربة في العالم . والحق أن القضاء على هذا الاحساس بالغربة ، أو على الأمل الثقيل منه ، كان هدفا يسعى الى تحقيقه ، ليس فقط روسو ، بل وجميع « الملاسفة » في عصر التنوير . وهذا ما قصد اليه كاسيرر حين قال : « ان قوة العقل عند فلاسفة عصر التنوير ليست في تمكيننا من مفارقة العالم المبريني ، بل بالآحرى في تعميمنا الاحساس بالآفة فيه ، وكننا في دارسا » (١) .

رأى دعوة روسو الى فحص الذات وكشفها قد جاءت في اطار نقده الى المجتمع الذي كان يعيش فيه . فلم يكن هذا المجتمع يساعد الأفراد على تحقيق ذواتهم والكشف عن أنفسهم ، بقدر ما كان يدفعهم الى التخفى والتنكر . ولطالما استخدم روسو في كتاباته كلمة « حجاب » وكلمة « قناع » كرمز لهذا المجتمع . ففي « مقاله عن الفنون أو العلوم » نراه يقول : « ان الصداقة الخالصة ، والتقدير الحق ، والثقة الكاملة ، قد انمحت من نفوس الناس . أما الخيرة ، والشك ، والخوف ، واللامبالاة ، والتكتم ، والخداع ، والكراهية ، فقد بقيت باستمرار متخفية تحت ذلك اللباس والحجاب الخادع للادب Politesse الذي ندين به الى نور هذا العصر » (٢) . وفي روايته لانوفل هلويز يقول على لسان البطل حين شاهد باريس للمرة الاولى : « اننى حتى الآن لم أر سوى أقنعة كثيرة ، حينما وقعت عيناى على وجوه الناس » (٣) .

1. Cassirer, E., *The Philosophy of the Enlightenment*, translated by Koelin and Pettegrove, Boston, Beacon Press, 1955, P. 13.

2. *Discours sur Les sciences et arts*, P. 40.

3. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Heloise*, Paris, Garnier — Flammarion, 1967, P. 167.

اذن ، فلكي نعرف طبيعة الانسان ، وواجباته ، وغايته ، لابد أن نمزق الأقنعة والأحجبة التي يتخفى بها الناس ، لنكشف من تحتها الوجوه والأجسام والنفوس عارية تماما .

ويذهب بعض الباحثين من أمثال هانزبارت ومارشل برمان (١) الى القول بأن الاغتراب الذي أدركه روسو في عالمه إنما هو اغتراب ذاتي Self-alienation; Selbstetfremdung باعتبار أن الناس أنفسهم هم المصدر الاولى لهذا الاغتراب ، فقد صيروا أنفسهم أناسا مختلفين تمام الاختلاف ، ولم تعد وجوههم الخارجية مرآيا تعكس ما في قلوبهم .

ولن نستطيع أن نقبل المعنى الكامل لدعوة روسو الى فحص الذات وكشفها. ما لم ننظر اليها في ضوء نقدنا لطاغر الاغتراب الذاتي في المجتمع التقليدي وفي المجتمع الحديث على حد سواء فقد كان روسو يدعو الانسان في عصره أن يكون نفسه . وذلك لن يكون الا اذا خلاص نفسه من أسر الوجود الزائف . وهذه ، في الحق ، دعوة تنتمي الى مجال الوجود أكثر من انتمائها الى مجال المعرفة . ويمكن ايضاح ذلك لو قارنا تجربة الاعتراف عند روسو بمثيلتها عند كل من الغزالي وديكارت . فبينما كان الاعتراف عند الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » وديكارت في كتابه « المقال في المنهج » ، تجربة تعليمية ابستمولوجية في المقام الأول ، اذ كان كل منهما يهدف بوجه عام وبرغم ما بينهما من اختلافات ، الى تعليم الآخرين تمييز الحق من الباطل ، وكيف يمكن أن يتوصلوا ، مثلها ، الى المعرفة اليقينية التي لا يتطرق اليها الشك . كان الاعتراف عند روسو في جوهره عملية كشف واظهار للذات وتحقيق لها في الوجود تحقيقا أصيلا ، وكان في الوقت نفسه دعوة للآخرين الى التخلص من كل ألوان النفاق الاجتماعي التي تحول بينهم وبين الكشف عن أفكارهم ، ومشاعرهم ، وأنفسهم ، ومن ثم تمنعهم من أن يكونوا على هم عليه في الحقيقة والواقع .

1. Cf. Barth, Ueber die Idee der Selbstentfremdung bei Rous-
seau, op. cit., S. 6. Berman, The Politics of Authenticity, London,
Allen and Unwin, 1970, P. 85.

لقد كان المجتمع الفرنسى فى القرن الثامن عشر مريجا من التقليد واحداثة وامشاجا هجينة من التخلف والتقدم فى ان واحد . ففى الوقت الذى كانت فيه باريس العاصمة تزدهر بأفكار وأساليب شتى فى السلوك على جانب كبير من الجدة والجدائة ، كان الريف الفرنسى لا يزال يروح تحت تقاليد العصور الوسطى البالية . والواقع أن هذا البناء الاجتماعى مما كان يستعمل عليه من اشكال وصعوبات واجهت روسو ، إنما يمثل الصورة الأولى لتلك الأزمة التى واجهت نقاد المجتمع الراديكاليين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا الحاضر . وقد أجاد ماركس التعبير عنها بلغة اصطلاحية فنية حين كتب فى تصدير « رأس المال » ، يقول : « إننا لا نعانى فقط من نمو الاقتاج الرأسمالى ، بل وأيضا من نقص ذلك النمو وعدم اكتماله . فالى جانب الشرور الحديثة ، هناك مأساة كاملة من الشرور الموروثة التى تطحننا طحنا ، والتى تنشأ أصلا من استمرار أساليب وأنماط عتيقة فى الانقاج ، وما يستتبعها بالضرورة من مخلفات ، اجتماعية وسياسية لا تسابر العصر . واختصارا ، إننا لا نعانى مما هو حى فحسب ، بل ومما هو ميت كذلك . فالحيت يمسك بخناق الحى ، (١) » .

ولكن على الرغم من أن روسو كان يشارك اخوانه « الفلاسفة » فى عصر التنوير نقد المجتمع التقليدى والنظام القديم ، فإنه لم ير مثلهم فى البديل ، أى المجتمع الحديث الناشئ ، ما يبعث على التفاؤل والامل ، ذلك لأن أحوال الوجود ، سواء فى المجتمع التقليدى أو المجتمع الحديث ، كانت فى نظره أحوالا تقتضى على هوبة الانسان وتستأصل شخصية .

1. Marx, Capital, Moscow, Foreign Languages Publishing House, P. 9.

فى بعض عواصم العالم الثالث ، يمكن لبرء ، وفى مدة لا تزيد عن دقائق معدودات ، أن ينتقل من قلب القرون الوسطى الى قلب القرن العشرين ، بمجرد انتقاله من حى الى حى آخر يجاوره . غالى جانب احياء العمارات و (الفيلات) والقرف ، توجد أحياء لعشيش والصفبح والفقر ، تقوم كلها فى مكان واحد . ويبلغ هذا التفاوت والتناقض فى فنية النظام الاجتماعى الواحد حدا صارخا ، لم يخطر على بال ماركس ، حين يعيش الأحياء وسيكنون فى مدن الموتى .

نفى الوقت الذى كان فيه الفيلسوف هثل منتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥)
ينتد ، فى « رسائله انفارسية » ، الدولة الفرنسية التقليدية التسطية .
ويمجد المجتمع الباريسى الحديث الليبرالى ، واثقا من أن هذا المجتمع
الحديث قادر بما فيه من وسائل وامكانات على تحرير الناس اجمعين ،
والقضاء بالتالى على اغترابهم الذاتى - كان روسو يحارب طوال حياته
نزعة التفاؤل هذه ، لاعتقاده بأن الدولة والمجتمع كانا وحدة واحدة ، فلم تكن
الحول التى قامت على التهر فى زمانه مفروضة فرضا على المجتمع الأوروبى ،
وانما هى قد نشأت عضويا من داخل هذا المجتمع نفسه . وعلى ذلك .
فان النظام الاجتماعى هو الذى عمل فى مجموعه على فصل الناس واغترابهم ،
ليس فقط عن بعضهم البعض ، بل وأيضا عن أنفسهم .

يقول روسو فى كتابه « الاعترافات » : « يلاحظ غالبا أن معظم الناس
هم ، فى مجرى حياتهم ، لا يشبهون أنفسهم ، وغالبا ما يبدو انهم يحولون
أنفسهم الى أناس مختلفين تمام الاختلاف . غير أن تقرير مثل هذه الحقيقة
التى هى من الوضوح بحيث لا يحتاج الى بيان ليس هو الهدف الذى أسمى
اليه من وراء تأليف كتابى هذا ، ذلك لأننى أرمى الى غاية أكثر أصالة
وأكثر أهمية ، فقد أردت أن أتتبع هذه التغيرات ، وأن أركز على تلك التى
تتوقف علينا ، من أجل أن أبين كيف نستطيع نحن أنفسنا التحكم فيها .
تحكما يجعلنا فى حال أفضل وأكثر ثقة بأنفسنا فى آن واخذ » (١) .

الناس صاروا غير الناس ، صاروا مغتربين عن أنفسهم . تلك هم
مشكلة الاغتراب الذاتى فى نظر روسو ، والتى حاول ، خاصة فى مؤلفاته
النقدية ، أن يتتبع مظاهرها وأحوالها فى المجتمع التقليدى وفى المجتمع
الحديث على حد سواء . كما حاول أن يقدم تفسيراً لهذا التحول الذى حدث
للناس : كيف أمكن أن يحول الناس أنفسهم الى أناس مختلفين تماما ؟ ،
وكيف أمكن أن يضيعوا أنفسهم وأن يفتزعوها انقزاعا من عالم ينتمون
إليه انتماء كاملا ؟ . ثم كان عليه أخيرا أن يبين ، وهذا ما قام به فعلا فى

الجانب البنائي من فلسفته ، كيف يمكن هؤلاء الناس الضائعون أو المضيعون أن يستردوا أنفسهم وأن يحققوا ذواتهم ؟ •

وسبيلنا الآن الى تناول مظاهر الاغتراب الذاتى التى لاحظها روسو فى عصره ومجتمعه فى القرن الثامن عشر ، قبل قيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ، وهى تلك الفترة التى شهدت انقراض النظام الاقطاعى وبزوغ المجتمع الحديث فى آن معا •

الاغتراب الذاتى فى المجتمع التقليدى

لعل من بين اهم السمات التى كانت تميز النظام الاقطاعى ، الذى ساد أوروبا قرابة الالف عام ، ان الانسان ، فى ظل هذا النظام ، كان يستعد احساسه بشخصيته وذاته من الدور الاجتماعى الذى كان يقوم به ، وهو دور محدد سلفا وهوروث ، فالسيد سيد منذ الميلاد ويظل كذلك ، والعبد عبد منذ الميلاد ويظل كذلك • ولا شك ان التحديد المسبق للدور الاجتماعى الذى ينبغى على الفرد الدخول فيه والتعنى به ، لنما يقضى على قدرة الفرد على الجادة ، والتغيير ، والتطور ، ومن ثم على تحقيق الذات بصورة حرة وأصلية • وهذا ما حدا بروسو أن يوجه ، فى كتاباته كلها ، نقدا عنيفا لسلسلة الأدوار التقليدية فى المجتمع الأوربي ، داعيا الى التحلل منها والقضاء عليها •

فعلى قمة المجتمع التقليدى ، رأى روسو طبقة الأرستقراطيين وهم يسلكون ، فى حياتهم الاقتصادية والاجتماعية ، وفقا لأساليب ومعايير كانت تباعد بينهم وبين مشاعرهم العميقة وأحاسيسهم الشخصية • فقد كانوا ، على العكس من بسطاء الشعب ، « يكبتون مشاعرهم الطبيعية كبتا كاملا ، وتحت قناع الشعور Le masque du sentiment لم تكن توجد دائما الا المصلحة الخاصة أو الغرور » (١) •

لقد خرجت من البلاط الفرنسى ، منذ أيام لويس الرابع عشر مجموعة

من المعايير الاجتماعية التي كانت توجه سلوك الأرستقراطيين - وكان معيار التهذيب *Politesse* هو الذي نال من بين جميع هذه المعايير أكبر قدر من نقد روسو ، ذلك لأن هذا المعيار كان يفرض على الناس التصرف بطريقة فيها من التصنع والتكلف والخداع الشيء الكثير ، فقد كانوا يسلكون وكانهم قد صلبوا وتقولبوا جميعا في قالب واحد ، « فدائما التهذيب يتطلب هذا ، والذوق يقضى بذلك : ودائما يتبع المرء ما قد جرت عليه العادة ، لكنه لا يتبع أبدا ما تنادى به لطبيعته الخاصة ، (١) » .

وفي رأى روسو أن الطبيعة الفردية قد تم كبتها عن طريق الغزير *galanterie* ، هذا القانون الاجتماعي المعقد الذي زكته النساء وزادته تعقيدا على تعقيد . لكن هذا القانون ، أي الغزل ، غالبا ما ينقلب على النساء أنفسهن . ففي « رسالة الى دالمير » كتب روسو يقول : « ليس بالأمر الصعب أن نبين أن النساء يخسرن من هذه الممارسات بدلا من أن يكسبن . فبدلا من أن ينلن الحب يلقين التملق ، وبدلا من أن يكون الاحترام نصيبهن ، يكون الاستعمال مصيرهن . صحيح أننا نجدهن محاطات بالرجال الظرفاء ، لكن ليس لهن محبين . والأسوأ من ذلك كله أن الأولين (أي الظرفاء) دون أن تكون لديهم مشاعر الآخرين (أي المحبين) ، يغتصبون جميع حقوقهن » .

صحيح أن الرجال كانوا يعطون للنساء دائما عن عواطفهم وإخلاصهم وحبهم ، ولكن هذه المشاعر لم تكن تكن تظهر إلا من خلال ألوان من العرف *conventions* مستمدة أصلا من البلاط الفرنسي . وفي أضفاء طابع العرف على الحب ، أو تقنينه ، قضاء على أجمل ما في الحب ، أعنى : فرديته وخصوصيته . « وهل هناك حب في كل هذه الرطانة والاكششيات المملة ؟ » . وهؤلاء الذين يتفوهون بها ، ألا يستخدمونها لجميع النساء على قدم المساواة ؟ » .

إن ثراء الحب - « هذا الانفعال العظيم بكل ما فيه من جنون ، وخفقان ، وحماسة ، وعبارات ملتهبة ، بل وما فيه من لحظات صمت مشحونة ، وما

فيه من نظرات يضيق عنها نطاق النطق » - ليتجمد خلال الغزل في أشكال
نمطية قليلة . ولذلك ، لم يكن بالأمر المستغرب أن نجد الرجال والنساء في
المجتمع الراقى غير مخلصين بعضهم لبعض . فالنظام الذى يكبت فردية
الإنسان لا يمكن أبدا أن يولد الاخلاص بين فرد وآخر . وعلى هذا يخلص روسو
الى القول بأن الروح العامة التى تسود الغزل تكتم أنفاس الطبيعة الفردية
والحب على السواء » (١) .

ولكن ، اذا كانت أنماط السلوك التقليدى ومعاييره هذه تسيطر
وتستحوذ على الإنسان الذى كان يعيش على قمة المجتمع التقليدى ، لدرجة
كان يعجز معها على التعبير عن ذاته وتحقيقها على نحو حر أصيل ، فهل
معنى ذلك أن الإنسان الذى كان يقبع في قاع المجتمع التقليدى ، كان في نظر
روسو قادرا على تحقيق وجوده وشخصيته تحقيقا حرا ؟ ، هل كان
الفلاحون ، وغيرهم من الطبقات الدنيا ، بمنجاة من حال الاغتراب الذاتى
الذى كان يعيش فيه الأرستقراطيون ؟ . وبعبارة أخرى ، هل كانوا متحررين
من أسر الدور الاجتماعى أو ما كان يسميه روسو بـ « بؤس المكانة أو الوضع
الاجتماعى » Le chimere des conditions .

على الرغم من أن روسو كان يمجّد ، في أغلب الأحيان ، حياة الفلاحين
(من حيث أنها تحفظ الذات في خلوة بعيدا عن ضغوط الرأى العام التى
كانت تسيطر على مرتادى البلاط والصالونات) ، الا أنه كان يفهم جيدا
ما في هذه الحياة من نقائص وسلبيات . ففي نظره أن الفلاحين كانوا أسرى
الماضى الذى مات ، وذلك حين يخضعون خضوعا أعمى لتقاليد الأسلاف الذين
سبقوهم . وقد ذهب في كتابه « اميل » الى القول بأن هناك نوعين من
« البشر يستغرقهم النشاط الجسمانى باستمرار ، ولا يبذلون الا جهدا قليلا
للغاية في العناية بتنظيف أذهانهم ، وكان يقصد بهما : الفلاحين والهمج .
وعموما كان لا يوجد عند روسو أحد أشدّ بلادة من الفلاح ولا أكثر عنفا من

1. Rousseau, Lettre a d'Alembert, Paris, Garnier — Flammarion, 1967, PP. 200-201.

الجمعي . لكننا مع ذلك لا نستطيع أن نقول أن الفلاح قد « ولد » بليدا . لأن مثل هذا القول يتعارض تماما مع نظرية روسو في المعرفة ، كما يتعارض مع الينفخ العام لكتابيه « اميل » . بل الأخرى أن نقول بأن البيئة هي التي « جعلت » الفلاح انسانا بليدا . وهذا يرجع أولا الى النظام الاجتماعي الذي كان يعيش فيه الفلاح ، فقد كان نظاما سكونيا مقفلا ، ويرجع ثانيا الى الدور السلبي المتميز بالخضوع الذي فرضه ذلك النظام عليه . « فالفلاح يعمل دائما ما قيل له ، وما كان أبوه قد فعله أمامه ، وما قد فعله هو نفسه في شبابه » . أنه ليوجد على نحو تسوده الرتابة والوتيرة الواحدة ، ويقضى حياته كما لو كان انسانا آليا ، مشغولا باستمرار بأعمال واحدة ونفس الأعمال . « فقد حلت عنده العادة والطاعة محل العقل » . وعلى هذا فان حياة الريف المقفلة الساكنة قد جعلت الناس الذين هم في أدنى المراتب والأوضاع ، أي الغالبية العظمى من الناس ، آلات تتحرك من تلقاء نفسها كما عودتهم على الحياة والعمل بطريقة مكانية وفي حركات رتيبة تقليدية (١) .

على أن الخضوع السلبي الذي كان يميز وضع الفلاحين وغيرهم من طبقات المجتمع التقليدي الدنيا ، كان يمثل لروسو مشكلة كبيرة طالما نثارت دهشته ، ذلك « العبودية » كما قال على لسان سان برى بطل روايته « لانوفل هلويز » هي للانسان أمر غير طبيعي ، ويستحيل أن توجد دون أن يصاحبها شيء من عدم الرضا أو التذمر ، (٢) . ولقد كان المجتمع الأوربي في ذلك الوقت مقسما بالفعل تقسيمات ثنائية الى : أغنياء وفقراء . أقوياء وضعفاء ، سادة وعبيد . وكانت الطبقات الخاضعة والمطحونة أبعد ما تكون عن الثورة ، بل لقد تعلمت « كيف تحب عبوديتها » ، وهو أمر كان يثير حيرة روسو ، فكان يتساءل لماذا رضيت غالبية الناس بأدوار العبودية التي فرضت عليهم من مجتمع تقليدي جائر ، عذد الأدوار التي كانت تسلبهم حريتهم وتنفكر عليهم فرديتهم ؟ ، كيف أمكن دفع الناس ، الذين ولدوا أحرارا ، الى المساعدة في صنع أغلالهم وقيودهم ؟ .

1. Berman, M., The Politics of Authenticity. op. cit, PP. 99-100.

2. Julie ou la Nouvelle Héloïse, P. 345.

كان المجتمع التقليدي اذن يقيم ، على كل مستوى ، الحواجز والمسافات الاجتماعية بين الانسان والانسان . وعبر هذه الهوة ، كان من الصعب ان تنمو العلاقات الشخصية . نموا سليما صحيا ، فامتنع التعاطف بين الناس ، وعزت المشاركة الوجدانية . « فنحن ، فيما يقول روسو ، لا نتعاطف قط مع مصائب الآخرين الا اذا عرفنا أننا قد نعاني نحن أنفسنا نفس المصائب » . كما كان من نتائج هذه الحواجز والمسافات الاجتماعية التي فصلت الناس بعضهم عن بعض ، وفصلتهم عن مشاعرهم ، أن تقلص مجال الشعور حتى كاد يتلاشى ، وهو المجال الذي يشترك فيه الأغنياء والفقراء ، النبلاء وعامة الشعب . سواء بسواء .

ولما كانت أمور مثل : التفكير الشخصي ، والشعور الفردي ، والاستبصار والمبادأة ، هي التي يمكن أن تدمر أنماط السلوك التقليدي وقوالبه الجامدة التي يسلك وفقا لها الأرستقراطيون ، مثلما تستطيع أن تدمر التقاليد وأن تقطع الرقابة التي تسير عليها حياة الفلاحين - كان المجتمع التقليدي حريصا على منع الفردية من التطور ، سواء أكان ذلك على القمة أم في القاع .

الاغتراب الذاتي في المجتمع الحديث

يتقصد روسو بالمجتمع ، أو العالم ، الحديث ، المدينة ، أو على الألق العاصمة . وكانت العاصمة في مؤلفاته تعني باريس في المقام الأول . فعلى الرغم من أن باريس تقع في فرنسا ، فإن معناها عند روسو كان يتجاوز الحدود القومية . وقد كتب سان برى ، بطل « لانوفل هلويز » ، عن هدف رحلته الى باريس يقول : « أن أعرف الانسان ، وطريقتي أن أتناوله بالدراسة في علاقاته المتعددة » ، ثم يستطرد قائلا : « وليس الباريسيون هم الذين أتناولهم بالدراسة ، بل سكان المدن الكبرى » (١) . باريس القرن الثامن عشر كانت تمثل اذن مجتمع العاصمة . ومجتمع العاصمة كان هو المجتمع الحديث في نظر روسو .

لكن منتسكيو كان في الحقيقة أسبق من روسو في النظر الى باريس.
هذه النظرة الفلسفية . ففي كتابه « رسائل فارسية » نراه يقدم انسان
العاصمة باريس بوصفه انسانا يتمتع بشخصية جديدة ، فقد بدا هذا
الانسان حرا حرية كاملة ، في الجسم والروح معا ، وتخلص من جميع
الأدوار الاجتماعية التقليدية وأشكال العبودية التقليدية ، كان نشيطا على
الدوام ، ويتجاوز نفسه باستمرار ، بل ويستطيع أن يقوم بعدة أدوار
مختلفة ، في الحياة العامة وفي الحياة الخاصة ، دون أن يتحجر في أى منها .
ولئن كان الدور الاجتماعى الذى كان يقوم به الانسان في المجتمع التقليدى
محددا من قبل وموروثا منذ البداية ، فان الدور الاجتماعى في المجتمع الحديث
أصبح مكتسبا ، ان صح هذا التعبير ، بمعنى أنه لا يمنح أو يوهب ، وانما
يتحقق ، يحققه الانسان من خلال المنافسة والجهد الفردى . هكذا ظهر
مجتمع العاصمة باريس في « الرسائل الفارسية » لمنتسكيو : مجالا تتحقق
فيه امكانيات الذات بحرية وتتجلى فيه الحياة على نحو لا أثر فيه للاغتراب
أو الضياع . ولذلك كان من الطبيعى أن يعترف الزائرون الفرس بفضائل باريس
وخصائصها التي تميزها عن مجتمع الفرس التقليدى . وكان على رأس
هذه الفضائل والمميزات : الوضوح أو عدم التخفى . كتب أحد هؤلاء الزوار
عن باريس يقول : « ان التخفى ، ذلك الفن الذى طالما مارسناه والضرورى
عندنا للغاية ، غير معروف هنا (في باريس) . فكل شيء ينطق ، كل شيء
مرئى ، كل شيء مسموع . والقلب كالوجه سافر مكشوف » (١) . وفي رسالته
سابقة كتب رائر آخر ، وهو أزيك ، عن نساء باريس فقال : « هنا فقدن
كل تحفظ ، ذلك لأنهن يظهرن أمام الرجال ووجوههن سافرة » . فالسفور
كان عند منتسكيو أحد رموز المجتمع الحديث المفتوح ، في مقابل التحجب
الذى كان يرمز الى المجتمع التقليدى المقفل . ومن هنا كانت النتيجة التي
انتهى اليها منتسكيو في « الرسائل الفارسية » هي : أن الانسان الذى يعيش
في جو الشفافية والانفتاح ، وهو ما كان يسود المجتمع الباريسى ، يمكن

1. Montesquieu, *Lettres Persanes*, Paris, Garnier — Flammarion, 1964, P. 110.

أن يتصابق ويتوحد عنده المظهر مع المخبر ، والقول مع الفعل ، فحبت لا توحد
المنفعة أو الحجة لا يوجد نفاق أو خداع في علاقات الناس بعضهم مع
بعض ويمكن بالتالي أن يكون الإنسان نفسه ، أي وجودا حرا على الأصالة .

ما رُوسو فعلى الرغم من اعترافه بأن المجتمع الباريسي مجتمع مفتوح
بالتفعل ، (وهذا هو ما دفعه إلى إرسال سان برى إلى باريس لكي يعرف
الإنسان) ، فإنه لم يذهب إلى مثل ما ذهب إليه منتسكيو من أن هذا
المجتمع الحديث كان يخوّلوا تماما ، من مظاهر الاغتراب الذاتى ، ويقابل
المجتمع القديم التقليدى تقابل النور والظلام . فتلك نزعة تفاؤلية مغرقة
في التفاؤل لم يكن يأخذ بها روسو ، مخالفا بذلك ليس فقط منتسكيو . بل
أيضا زملائه « الفلاسفة » في القرن الثامن عشر . مبعد أن ذهب سان برى
إلى باريس ، سرعان ما أدرك « أن هناك قلوبا (يقصد قلوب الباريسيين)
تحت هذه الوجوه الخارجية ذات الحيا الطلق للغاية ، والبشوشة للغاية .
قد تكون أكثر خفاء ، وأشد احكاما في انغلاقها داخل أنفسها . من قلوبنا
نحن » (١) . ومع أن أحاديث الباريسيين كانت تتميز بقدر كبير من الاشارة
والثائدة الثقافية ، « فهم يتكلمون عن كل شيء ، لأن لدى كل منهم تدنا
بقوله ، ، إلا أن أحدا منهم لا يقول ما يفكر فيه ، وإنما يقول فقط ما
يريد الآخرون أن يفكروا فيه ، . وهذا هو السبب في قوله . برغم ما تتيحه
المدينة من اماكن الاتصال والمشاركة : « لا يفتابنى الشعور بالوحدة الا
عندما أكون في وسط الحشد والجمهور ، . ثم ينقد سان برى بحزن شديد
« كبر حاجة ترتكيبا الدن الكبرى في حق الإنسان ، ، والتي تتمثل في « أن
الناس قد صاروا مختلفين عما هم عليه في الواقع والحقيقة ، فقد قدم لهم
المجتمع وجودا مختلفا عن وجودهم الخاص ، (٢) . هؤلاء الناس الذين يعيشون
في العواصم هم مثل الأرستقراطيين والفلاحين الذين كانوا يعيشون في المجتمع
الزراعى أو الاقطاعى التقليدى ، يعانون أيضا من الاغتراب الذاتى .

1. Julie ou la Nouvelle Héloïse, P. 181.

2. ibid.

ان بارييس التي انتقدتها روسو كانت لا تختف في جوهرها عن بارييس التي امتدحها منتسكيو . فلم يذكر روسو وقائع جديدة ، بل بالأحرى أعاد النظر في الوقائع المعروفة عن حياة مجتمع العاصمة من منظور جديد وراديكالي . خذ مثالا حركة الباريسيين الدائمة أو طاقاتهم المتجددة أبدا التي انبهر بها منتسكيو ايما انبهار والتي اعتبرها علامة على النشاط والحيوية . يتناولها روسو بانقده ، فيرى أن هذا النشاط البادي على السطح ما هو الا قناع يخفي تحته مالا وعجزا وسلبية . ان هؤلاء الباريسيين الذين يسيرين مسرعين هم في الحقيقة مطرودون قسرا من أنفسهم . وقد يظن المرء أن هؤلاء الأفراد المنعزلين الذين يعيشون مستقلين الواحد عن الآخر ، لابد أن يكون لكل منهم فكره الخاص على الأقل . كلا على الاطلاق انهم لا يمتلكون الاستقلال الفكري ، فهم آلات لا تفكر بنفسها ولنفسها ، بل انهم لا يتحركون الا « بزمباك » . كذلك يشبه روسو الباريسيين بالساعات ، قملا لكي تعمل أربعين وعشرين ساعة في اليوم وهكذا دواليك (١) .

من هذه التشبيهات المستمدة من عالم الآلات الميكانيكية يمكن القول بأن حركات الباريسيين كانت في نظر روسو حركات محددة بصرامة . وتكرارية تثير الملل ، وسكونية (استاتيكية) في نهاية الأمر . لقد كانوا دائما في حركة ، لكنها حركة لا آلي آين ، أي من غير هدف يقصد اليه .

تلك هي باختصار أبرز مظاهر الاغتراب الذاتي التي لاحظها روسو في المجتمع التقليدي وفي المجتمع الحديث على السواء . وواضح من العرض الذي أسلفناه أن النواتج المحورية لهذه المظاهرة تكمن في ذلك الاخفاق ، من جانب المجتمع والانسان معا ، في تحقيق الوجود الأصيل *authenticité* . هذا الاخفاق هو الاغتراب . صحيح أن روسو لم يستعمل ، في ذلك الجانب النقدي من فلسفته الذي يعرف بنقد الحضارة والمجتمع ، « كلمة » الاغتراب لتسمية هذا الاخفاق ، لكن « الفكرة » كانت من الواضح عنده ، بحيث أنه باحثا مثل هيوبوليت حين أراد أن يتكلم عن مشكلة الاغتراب في عالمنا ، عالم الآلات الذي نحس فيه بالضيق ونسيان فولتنا ، والذي يدفعنا الى التضحية

بما هو جوهرى وأصيل فى سبيل ما هو عرضى وزائف ، فانه قد وجد فى فلسفة روسو أول تعبير عن هذه المشكلة وأول وصف لهذه الحقيقة ، أو على الأقل الحقيقة ، التى نعيش فيها (١) .

على أن للاخفاق جوانب عديدة : أنطولوجية ونفسية واجتماعية . ولو نظرنا اليه فى جانبه النفسى لكان هو الجنون ، أو شيئاً قريباً من الجنون . وبهذا المعنى النفسى كانت تستعمل الكلمة الفرنسية *aliénation* (اغتراب) فى أيام روسو عند كل من ديدرو ومولير (٢) . بل إن روسو نفسه كان ، وهو فى عصره الذى حفل بثتى مظاهر الاغتراب ، يقترب ، فى أحيان كثيرة ، من عتبات المرض النفسى ، إن لم نفل الجنون . ففى كتابه « الاعترافات » نقرأ حكايات عديدة يسردها عن طفولته وشبابه ، يمكننا من خلالها النظر اليه كما لو كان ذلك الشخص المريض *aliéné* الذى يتناوله المعالجون النفسانيون بالفحص والذى يسعى الى أن يعترف به من الآخرين ، فهو مثلاً يسرق ، لأن سيده قال عنه انه لص ، فما دام الآخر ، أى السيد قد قال عنه ذلك فليكن كذلك ، أى يلسرق ، ليضرب عقاباً على سرقاته ، فيتحقق وجوده كنص .

لكن روسو لم يقف عند حد المعاناة الشخصية للاغتراب ورصد مظاهره وأحواله فى المجتمع الذى كان يعيش فيه ، بل تعدى ذلك الى تقديم تفسير للاغتراب على جانب كبير من الأصالة والطرافة . فما هو هذا التفسير ؟

التفسير الاجتماعى للاغتراب

لم يكن روسو أول من نقد المجتمع الذى يعيش فيه ، أو أول من لاحظ غربة الانسان فى وطنه ، فقد سبقه فى هذا النقد وهذه الملاحظة فلاسفة ومفكرون كثيرون ، نذكر على سبيل المثال ، فى تراث الفكر الغربى الرواقين وبسكال .

1. Hyppolite, J., Pathologie mentale et Organisation, in "Figures de la Pensée Philosophique", Paris, P.U.F., 1971, 11, P. 886.

2. Cf. Robert, P., Dictionnaire alphabétique, et analytique de la langue française, Paris, 1951, t. 1, P. 105.

أما الرواقيون ، القين عاشوا في عصر ثيرون خاصة ، فقد وجدوا أنفسهم في عالم تحكمه الصدفة وقوى إعتباطية عمياء . وأحسوا أن الإنسان ، في مثل هذا العالم ، لا يملك نفسه ولا يكون نفسه ، وإنما هو أشبه بالمثل يؤدي دورا قد رسم له من قبل موجود آخر . ومن هنا كان تشبيه العالم بالمرح عند إبكتيتوس (٥٠ - ١٢٨) ، أحد هولاء الفلاسفة الرواقيين . يقول في هذا التشبيه : « تذكر أنك ممثل في مسرحية ، وأن المؤلف اختار طابعها للعام . فان أراد أن تكون المسرحية قصيرة ، فهي قصيرة ، وأن أرادها طويلة ، فهي طويلة . وأن أراد منك أن تقوم بدور رجل فقير ، فعليك أن تلعب الدور بكل ما تملك من قدرات ، وكذلك الأمر يكون إذا كان دورك دروكسيح ، أو قاض ، أو رجل عادي . ذلك أن مهمتك هي أن تقوم بالدور الموكل اليك وأن تؤديه على أحسن وجه . أما الاختيار أو توزيع الأدوار فمن شأن إنسان آخر ، (١) » .

لم يكن العلم إذن مجالا يعين الأفراد على أن يعملوا ، وأن يحققوا بالعمل ذواتهم ، بل كان أشبه شيء بخشبة المسرح الكبيرة التي يظهر عليها الأفراد لكي يؤدي كل منهم دوره المرسوم دون اختياره . وعلى ذلك ذهب الرواقيون إلى القول بأن على الإنسان ، إذا ما أراد أن يتحرر ولن ينقذ ذاته من الضياع ، أن يعتزل هذا العالم الخارجي ، لما فيه من خسرق وعشوائية وقهر ، وأن يلجأ إلى داخل النفس ، حيث للسكينة والطمأنينة وحرية عدم الاكتراث . وهنا يجب أن نلاحظ أن الرواقيين لم يكونوا معارضين للعالم بما هو كذلك ، وفي ذاته ، كما أن الذات في نظرهم لا تكون في دارها ولا تسكن at home (أي لا تستشعر السكينة) إلا في مجال مفارق بمعزل عن العالم الخارجي .

وأما بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) فقد نظر هو أيضا إلى العالم على أنه عقبه تقف في وجه الذات ، فالعالم عنده لا يخلو فقط من الألوهية ، بل

1. Quoted by Oates, M. (editor), *The Stoic and Epicurean Philosophers*, N.Y.: Modern Library, 1947, P. 19.

ومن الانسانية أيضا • ألوان للنشاط التي يقوم بها الانسان في العالم لا تعبر عن ذاته ولا تحقق وجوده ، لأنها أباطيل وأسمار • يقول في كتبه « الخواطر » : « الانسان ما هو الا قناع وزيف ونفاق ، مع نفسه ومع الآخرين على حد سواء • فهو لا يريد من أحد أن يخبره بالحقيقة ، كما أنه يتجنب مصارحة الآخرين بها • وكل هذه الميول ، البعيدة لأغاية عن العدل والعقل ، لنا في قلب الانسان جذور طبيعية » • وفي موضع آخر يقول : « الانسان شقى ، الى حد أنه يمل دون باعث على المال ، يمل بفعل طبيعته وبنيته الخاصة » • وبعبارة أخرى فان هذه الميول اللاعقلية من خداع ونفاق وملل إنما هي ميول طبيعية متأصلة في جيلة الانسان •

وفي رأى بسكال أن عجز الناس عن التأمل والاعتكاف والخلوة هو السبب في اغترابهم الذاتي ، بل إن العمل ، بدلا من أن يكون وسيلة لتحقيق الذات ، يكون عنده مجرد لهو وعبث يصرف الانسان عن ذاته • يقول : « لا يلزم الفحص عن جميع اشغال الانسان ، ويكفى ادراجها في باب اللهو • وكلما حاولت البحث في أعمال الانسبان المختلفة ، وفيما يتعرض له من مخاطر ومتاعب ، سواء في قصور الملوك ، أو في الحروب وما ينجم عنها ، من خصومات وشهوات ومشروعات كثيرا ما تكون سيئة الخ ، وجدت أن شقاء الناس كله راجع الى أمر واحد ، هو عجزهم عن الاعتكاف • وإن كان هناك انسان لديه كفايته للعيش ، ووجد لذة في الإقامة في داره لما خرج منه لركوب البحر ، أو للاشتراك في حصار مدينة ••• (١) »

على أية حال ، نستطيع أن نخلص مما سبق الى القول بأن الرواقيين وبسكال على الرغم من ادراكهم للاغتراب الذاتي الذي كان يعاني منه الناس في عصورهم ، فإنهم لم يدركوا الأساس الاجتماعي لهذا الاغتراب • فالذي يمنع الناس عن أن يكونوا أنفسهم ، أو أن يحققوا ذاتهم ، اما أن يكون

(١) هذه الفصوص مقتبسة من كتاب الدكتور نجيب بلدي ، بسكال للقاخرة ، دار المعارف ، ص ٢٠٠ - ٢٠١ •

العالم بما هو كذلك ، وليس نظاما اجتماعيا معيناً ، وأما أن يكون نزعات لا عقلية تكمن في الطبيعة البشرية .

بعبارة أخرى ، لم يطرح الرواقيون وبسكال السؤال التالي : كيف أصبح الناس مغتربين عن ذواتهم في المجتمع ؟ .

لم يطرح هذا السؤال طرحاً جاداً إلا في عصر التنوير ، في القرن الثامن عشر ، وذلك حين أخذ المفكرون ينظرون إلى الطبيعة البشرية وإمكاناتها وقواعدها على أنها تنتمي أساساً إلى هذا العالم . وانطلاقاً من هذا الأساس المشترك بين فلاسفة التنوير ، ذهب روسو إلى القول بأن تحرير الإنسان من الاغتراب الذاتي لا يكون باعتزال العالم الخارجي الحافل بالشور ، وإنما يتم تحرير الإنسان وتحقيق الذات على نحو أصيل داخل هذا العالم نفسه . فاليد التي تجرح هي نفسها اليد التي تشفى الجرح ، كما قال هيغل فيما بعد .

ولئن كان بسكال قد عد الاغتراب الذاتي حالاً ثابتاً ودائماً ، لارتباطه بالطبيعة الإنسانية والوضع البشري ، فإن روسو كان على العكس يعتقد الاغتراب الذاتي أمراً تاريخياً ، بمعنى أنه ينشأ تحت ظروف تاريخية معينة تتميز بالتهر ، ويزول بزوالها ، وما الإنسان الطبيعي عنده إلا إنسان يعيش في حالة من الوجود لم تعرف الاغتراب . وعلى هذا ، فإن ما يغير ميول الإنسان الطبيعية ويحولها ليس هو الحالة الأصلية للإنسان ، وإنما حالة المجتمع وما يولده من تفاوت ولا مساواة ، (١) .

اللامساواة بين الناس هي السبب في اغترابهم الذاتي . تلك هي لجابة روسو عن السؤال السابق : كيف أصبح الناس مغتربين عن ذواتهم في المجتمع ؟ ، وهي الاجابة التي نلقاها بصورة مباشرة في مقاله الهام ، في أصول اللامساواة بين البشر ، .

1. Rousseau, Discours sur L'Origine et les Fondements de L'Inégalité Parmi les Hommes, Paris, Garnier — Flammarion, 1971, P. 233.

لقد تصور روسو أن الناس في الأصل ، أى في بداية التاريخ كانوا يعيشون في حالة من البساطة والحرية والمساواة ، وكانت العلاقات فيما بينهم لا تقوم على القهر أو الكبت أو للتسلط . وظل الناس في هذه الحالة الطبيعية الى أن اكتشفوا فكرة الملكية الخاصة ، فظهرت بينهم على الفور صنوف من الصراع والاستغلال ، وغير ذلك من تعاسات حفل بها العالم منذ ذلك الوقت : يقول روسو : « وأول من فكر ، حين أحاط قطعة أرض ، في أن يقول : « هذه لى » ووجد توما بلخ بهم للعمى ليصدقوه ، هى الواضع الحقيقي للمجتمع المدني . وكم من الجرائم والحروب والدماء وكم من التعاسة والبؤس كان يوفره على الانسانية ذلك الذى يتقدم باعتداف فيقتلع الأعلام أو يردم الخندق المحيط ويصيح في قومه : اياكم والاستماع لهذا الكذاب ، (١) »

ولو تجاوزنا مقال « في أصول اللامساواة بين البشر » الى مؤلفات روسو الأخرى ، لكان فى استطاعتنا أن نقدم ، فيما يتعلق بالجذور الاجتماعية لاغتراب الانسان عن ذاته فى المجتمع ، النقاط العامة التالية :

١ - يستهل روسو كتابه « اميل » بهذه العبارة التى تقول : « كل شيء خير حين يخرج من بين يدي خالق الأشياء L'Auteur des choses ويفسد كل شيء على بدي الانسان . ويقصد بذلك أن الحضارة أو المدنية التى صنعها الانسان هى التى تفسد الانسان وتفصله عن الطبيعة ، ذلك حين تجلب من الخارج كل الرذائل التى هى « غريبة عن طبيعة الانسان وتكوينه » ، فتحطم بذلك ما فيه من خير أصلى La bonté originelle »

٢ - فى هذا التطور من حالة الطبيعة الى حالة التمدن والتحضّر نستطيع أن نرى سيرا سريعا نحو اكتمال المجتمع ونحو افساد النوع ، أى أن هذه الصورة من التطور تتميز بالتناقض الحاد بين المجتمع من ناحية والنوع الانسانى من ناحية أخرى .

٣ - تسيطر على الانسان المؤسسات التي أنشأها ، الى الحد الذى يصبح معه نمط الحياة فى ظل هذه المؤسسات متسما بالعبودية . « فالانسان المتمدن ، فى رأى روسو ، يولد فى عبودية ، ويعيش ويموت فيها انه لىوجد مقيدا بأغلال مؤسساتنا » (١) . بل أن مؤسسات الدولة فى المجتمع المدنى الحديث « قد قيدت الفقير بأغلال جديدة ، وأعطت الغنى قوى جديدة ، وحطمت بلا رجعة كل حرية طبيعية ، وثبتت الى الأبد قانون المكبة واللامساواة ، وأحالت الاغتصاب الى قانون غير قابل للتنازل أو النقل » (٢) .

٤ - يزدهر الشر والرفيلة فى المدن الكبرى . أما حياة الريف فتخضع بشكل متزايد لسيطرة المدن الكبرى . « فالصناعة والتجارة تنزحان الثروة كلها من الريف الى العواصم وكلما زادت المدينة غنى ازداد الريف فقرا » (٣) . وعلى هذا ، فإن أدوات الاغتراب فى المجتمع الرأسمالى ، أى الصناعية والتجارة ، تبسط سلطانها على الطبيعة وحياة الريف ، وتعمل دائما على تعميق التناقض بين المدينة والريف .

٥ - اكتساب الحاجات المصطنعة وتزايد الرغبات التافهة يميزان حياة الأفراد وحياة الدولة الحديثة على السواء . « فلو سألنا كيف تنشأ حاجات دولة من الدول ، لوجدنا انها تنشأ بوجه عام ، شأنها فى ذلك شأن حاجات الأفراد ، من ازدياد الرغبات التافهة أكثر مما تنشأ من ضرورة واقعية » (٤) . والفساد بهذا المعنى يبدأ فى سن مبكرة ، لأن دوافع الطفل ومشاعره وانفعالاته الطبيعية يتم كبتها ، لتحل محلها ألوان من السلوك مصطنعة ، فتكون النتيجة أن يتكون « موجود اصطناعى » يقوم مقام الموجود الانسانى الأسمى والطبيعى .

1. Rousseau, *Emile ou de L'Éducation*, Paris, Garnier-Flandrin, 1966, P. 43.

2. *Discours sur L'Inégalité*, P. 220.

3. Rousseau, *A Discourse on Political Economy*, Everyman Edition, Translated by Cole, P. 265.

4. *ibid*, P. 259.

٦ - تبلغ سيطرة الثروة والمال على حياة الناس في المجتمع المدني درجة من القوة يتحول معها هذا المجتمع إلى سوق ، تسرى عليه قوانين السوق من بيع وشراء وربح وخسارة ، ومنافسة ... الخ . في هذا السوق يطرح الإنسان نفسه : « جسدي ، وعقلي ، وكل ملكاته وقدراته » ، كسلعة أو رأس مال ، يحرص على أن يعود عليه بأكبر عائد ممكن . بل إن « الإنسان - كما يقول في كتابه « لامل » - هو أرخص سلعة في السوق ، وغالبا ما ينظر إلى حقوق الفرد من بين جميع الحقوق الملكية الهامة على أنها هي الأمل » . وعلى هذا ، تتحدد ذات الإنسان في مجتمع السوق على أساس الوظيفة أو المكانة التي يشغلها أو الدور الذي يقوم به ، أي بوصفه إنسانا غنيا أو فقيرا ، منتصرا أو مهزوما . ناجحا أو فاشلا ، مواطنا في دولة قوية غالبية أو مواطنا في دولة ضعيفة مغلوبة ، سييدا أو عبدا ... الخ (١) .

عند هذه النقطة الأخيرة نحب أن نتوقف قليلا ، لأنها تتصل مباشرة بتعريف روسو للاغتراب الذي أوردهنا في موضع سابق . فهذا التعريف . كما قلنا ، ذو دلالة مزدوجة : الاغتراب بمعنى البيع (الدلالة السلبية ، والاغتراب بمعنى التسليم أو التنازل (الدلالة الإيجابية) . يرفض روسو الاغتراب بالمعنى الأول ، لأن الإنسان الذي يبيع نفسه في مقابل مبلغ من المال إنسان ينظر إلى نفسه كما لو كانت « شيئا » أو « سلعة » ذات قيمة معينة في السوق ، كما أنه يتحول إلى مجرد أجير مرتزق (٢) . أما أن يقدم الإنسان نفسه في سبيل هدف نبيل ، كأن يضحي بنفسه دفاعا عن وطنه ، فهذا أمر مقبول ومطلوب . وفي ذلك يقول روسو : « إن جميع انتصارات الرومان الأوائل ، مثل انتصارات الاسكندر الأكبر ، قد تمت على أيدي مواطنين شجعان ، كانوا مستعدين ، في وقت الحاجة ، للبذل وتقديم دمائهم في خدمة وطنهم ، لكنهم لم يبيعوها على الإطلاق » (٣) . وبحسب هذا المبدأ

1. Barth, Ueber die Idee der Selbstentfremdung ..., op. cit., S. 21.

2. Emile, P. 614.

3. A Discourse on Political Economy, P. 260.

ينبغي روسو أن الشرط الأول والمطلق الذى ينبغى أن تقوم عليه التربية السليمة هو ألا تطبق عليها قوانين السوق ، أى قوانين البيع والشراء . فالمرءى الجيد ، فى نظره ، ليس انسانا للبيع *un homme à vendre* ولا ينبغى أن ينتظر من وراء رسالته التربوية فائدة مادية . أو منفعة عاجلة . وما هذا بالأمر السهل فى العصر الحديث ، عصر الحاسبات الآلية ، على حد تعبيره ذلك لأن العلاقات الانسانية ، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الدول ، صارت تخضع لمعيار واحد هو التماس الفائدة أو المصلحة ، مما يعرضها لخطر التجمد والعقم (١) .

والآن أن لنا أن نسأل : كيف يمكن للانسان ، فى تصور روسو ، أن يتحرر من الاغتراب الذاتى ؟ ، كيف يحقق وجوده ويكون نفسه ؟

تجاوز الاغتراب الذاتى

إذا كان المجتمع الحديث الذى يقوم على اللامساواة ، الناشئة أصلا عن الملكية الخاصة ، قد أدى الى انفصال الناس عن الطبيعة واغترابهم عن قوتهم ، وإذا كانت مؤسسات هذا المجتمع السياسية وأنشطته الثقافية والفنية قد دعمت الاغتراب الذاتى وجعلت منه أمرا مشروعا ، فهل يعنى ذلك عند روسو التخلص من المجتمع ، أو الهرب منه ، حتى يمكن التخلص من الاغتراب ؟ كلا ، فهذا أبعد ما يكون عن قصد روسو وتصوره . وقد أخطأ هؤلاء الذين فهموا دعوة روسو : « عودوا الى الطبيعة » ، التى كان بعلمها فى مواجهة تعاسات المجتمع والحضارة على أنها تعنى العودة الى « حالة الطبيعة » ، التى كان « يتخيلها » ، قبل قيام المجتمع المدنى . فالطبيعة عنده تعنى أساسا ما يسود العلاقات الانسانية من تلقائية ومحبة وتعاطف . فإذا عاش أفراد المجتمع المدنى بمقتضى الطبيعة بهذا المعنى تخابروا وتآلفوا . أما الشقاق الذى دب بينهم عندما بدأوا يمتلكون الأرض والعقارات فمن الممكن القضاء عليه إذا ما قضى على نظام الملكية وتحققت المساواة بإعادة توزيع الثروة توزيعا عادلا . وبذلك يتحقق لكل فرد الاستقلال والاكتفاء الذاتى

وعدم الاعتماد على الغير ، كما يتم استئصال تلك الحاجة القاسية التي تدفع الأفراد إما إلى المنافسة واستغلال بعضهم البعض وإما إلى الهلاك ... إلى آخر هذه التصورات التي سبق روسو في بعضها ما قال به الاستراكيون فيما بعد .

لكن هذا كله لا يكون ، ولا يمكن أن يتحقق ، عند روسو بمعزل عن الحكومة أو الدولة للصالحه . فقد كتب ، في رسالة له إلى مبراو . يقول : « انه من ماعية المجتمع ان يولد بين افراده حربا مستمرة ، والطريقة الوحيدة لكفاح هذه الحرب ان يبتدى إلى حكومة تفرض القانون على الجميع » (١) . وبطبيعة الحال لابد ان تكون هذه الحكومة صالحة ، لان هناك حكومات يصنفها روسو بانها قاسدة تكرر اللامساواة تحت ستار حناخ من المساواة وتغرق في تطبيقها للقانون بين من يملكون ومن لا يملكون . ففى أثناء تقديم تصوراته عن المساواة ، الذى يعد نوريا بالنسبة الى عصره ، كتب فى هامش كتابه « العقد الاجتماعى » يقول « تحت ظل الحكومات القاسدة لا تكون المساواة الا مساواة ظاهرية وخداعة ، لأنها لا تستخدم الا لابقاء الفقير فى فقره ، والغنى فى الوضع الذى اغتصبه . والواقع ان القوانين تنفع دائما أولئك الذين يملكون وتضر دائما أولئك الذين لا يملكون شيئا » .

فاذا ما تحرر الفرد من قيود العبودية وتحققت المساواة الحقيقية بين الناس ، « فعندئذ يكون كل مواطن مستقلا تماما عن سواه ، وأصبح معتمدا اعتمادا مطلقا على الدولة ... لأن حرية أعضائها لا يمكن الحفاظ عليها إلا بقوة الدولة » . هذا هو المثل الأعلى لروسو : استقلال الفرد عن الآخرين لا عن الدولة .

وبعبارة أخرى فان وظيفة الدولة ان تجعل استقلال الفرد أمرا واقعيا نافذ المفعول ، وذلك بتأمين اعتماده عليها . فالدولة هى الوسيلة الوحيدة التى يستطيع الفرد بواسطتها أن يتخلص من شتى ألوان العبودية والتسلط

1. Hrsg. von. Mueller, Entfremdung : Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx op. cit., S. 35.

المفروضة عليه من المجتمع . بل ان الدولة بمالها من قوة وفعالية تتيح للفرد ان ينمى ما يكمن في داخله من بذور الخير . فبدلاً من أن تكون رقيباً يمنع أو يقمع نمو الفرد ، تكون هي أداة الوحيدة في تحقيق هذا النمو . على هذا النحو تغدو الدولة بالنسبة الى الفرد كياناً أساسياً أو مجالاً حيوياً لاغنى عنه . ولكن ، لكي يعلو الفرد عما في المجتمع من شقاق ونزاع ، ويعينى في جو للسلام الروحي الذي توفره الدولة ، لابد أن يتنازل تنازلاً كاملاً عن كافة حقوقه وقواه ، ويسلمها الى الجماعة ككل . هذا التنازل الكامل عن الحقوق الطبيعية هو أساس العقد الاجتماعي الذي يربط بين أفرادهِ ، وهو ما يصف عليه روسو اسم « الاغتراب التام » L'aliénation totale (١) .

« كلمة ، الاغتراب هنا تحمل دلالة ايجابية ، ذلك لأن الاغتراب بهذا المعنى ، أي من حيث هو تنازل وتسليم للحقوق الفردية الى الجماعة ، إنما هو فعل مؤسس للدولة ، او ما يسميه روسو « بالجسم السياسي » . يقول : « ان كل فرد منا ليسهم في الجماعة بشخصه وبما يملك من قوى يسيطر عليها ، تحت التوحيد الأعلى للارادة العامة ، ونحن نستقبل في الجسم السياسي كل فرد بوصفه جزءاً لا يتجزأ من كل » (٢) . على أن « كل انسان وهو يقدم نفسه الى الكل لا يقدم نفسه الى أي فرد » (٣) . وهذا يعني ان الاغتراب ، بوصفه اسهاماً وتقديماً للذات الجزئية الى الكل ، لن يكون مجدياً لو كانت السلطة التي ينقل اليها الفرد حقوقه ، بل وذاته ، هي سلطة فرد ، أي كان هذا الفرد ، حاكماً أو غير حاكم . فالسلطة الوحيدة التي يتنازل لها الفرد هي سلطة الجماعة . وهنا يمكن الفرق بين روسو وهوبز . فبينما يرى هذا الأخير أن الانسان يتنازل عن حقوقه الطبيعية الى فرد أو مجلس من الأفراد ، يمثل السلطة ، نرى روسو يذهب الى أن هذا التنازل لا يكون الا لسلطة الجماعة أو الارادة العامة ، وهي سلطة معنوية أكثر منها عينية .

1. Contrat Social, P. 51.

2. Ibid, P. 52.

3. Ibid.

الفصل الثالث

رواد المثالية الألمانية

(كنت وفشته وشر)

في هذا الفصل ، نبدأ في التعرف على معنى جديد ، لكلمة ، الاغتراب - معنى فلسفي خالص ، أو على الأدق معنى ميتافيزيقي . فالاغتراب ، بحسب هذا المعنى ، عبارة عن ذلك الفعل الذي تضع بمقتضاه الذات ، أو الروح ، أو الأنا الموضوع بوصفه ، آخر ، غيرها . فالموضوع أي اللأنا في كليته ، ما هو الا تموضع الروح ، أو الأنا ، وتخرجها ، أي اغترابها ، عن ذاتها . ونسبى هذا يكون الاغتراب والتخارج واحدا ونفس الشيء .

وبرغم ورود ، كلمة ، الاغتراب بهذا المعنى الميتافيزيقي عند فشته (١٧٦٢ - ١٨١٤) ، فإن ، الفكرة ، كانت موجودة قبل فشته في تراث الميتافيزيقا ، وكانت تظهر مرتبطة ، ارتباطا وثيقا ، بفكرة الثنائية : ثنائية الذات والموضوع ، الروح والطبيعة ، الفكر والوجود ... الى آخر هذه اثثنائيات التي حفل بها تاريخ الميتافيزيقا منذ أيام أفلاطون .

الثنائية والاغتراب

أدرك الفلاسفة السابقون على سقراط ، ولأول مرة في تاريخ الفكر ، وجود العالم في كليته ، أو ما يسمى اصطلاحا : « الكلية totalité » أي كل ما هو موجود - أدركوا هذا الوجود بوصفه ، لوغوس Logos ، أي عقلا أو فكرا أو عدم تحجب لما كانوا يسمونه « الفوزس Physis » أي الطبيعة الحية الالهية التي لا تقبل التهديم أو التجزئة . (مع ملاحظة أن الكلمة اليونانية « فوزس » لم تكن تعني عند اليونانيين الطبيعة فحسب بل كانت تعني الطبيعة والحياة والحياة معا ، أو الكلية الشاملة : كل ما هو موجود) وعلى ذلك ، كان حب الحكمة عند هرقليطس معناه الإدراك بحب ، من خلال الشقاق والانسجام ، لتلك الحكمة التي تقول : ان الواحد هو الكل ، أي « الفوزس » ، إدراك كل ما ينكشف ويفتح ويفتشر ، أي

وجود العالم في صيرورته وفي كُنْته ، ثم التعبير عن إيقاع « اللوغوس » بواسطة اللغة الانسانية - بعبارة اخرى ، لم يكن الفكر السابق على مستقراط يعرف الثنائية ولا التقابل بين « اللوغوس » ، أى العقل أو الفكر ، الذى ينظم الموجودات وبين هذه الموجودات نفسها التى تنظم به وفيه ، فليس ثمة الا وحدة واحدة وكنية واحدة على « الفوزس » ، أى الطبيعة الحية الالهية . حتى جاء افلاطون وشطر ، في عمرة كناعه ضد السفسطائيين ، هذه الوحدة الى عالمين : عالم كامل قوامه افكار ومثل عقلية خائدة ، وعالم ناقص قوامه موجودات الطبيعة الزائلة ، ففصل بذلك الوجود عن الفكر ، وأسس الفلسفة بما هي فلسفة . أى الميتافيزيقا . وفتح في نفس الوقت الطريق لالوان شتى من الثنائية والتقابل ، بل واتمذهب ، أربكت مسار الفلسفة من بعده . ثمذ ان فصل افلاطون الافكار عن الموجودات والأشياء ، صار الفكر اليونانى « يتأهل » ظواهر الطبيعة (الفوزس) ، محاولا ادراك ما لها من دلالة ميتافيزيقية ، أو لاهوتية ان شئت (١) .

لهذا لم يمكن بالامر المستغرب ان نجد نفرا من الباحثين ممن يعنون بالتنقيب عن اصول فكرة الاغتراب يرتدون برأى هيغل القائل بأن الطبيعة ليست سوى صورة مغترية ذاتيا من الروح أو الفكرة المطلقة - يرتدون بهذا الرأى الى رأى افلاطون القائل بأن عالم الطبيعة ان هو الا صورة ناقصة من عالم كامل سام ، هو عالم الأفكار والمثل (٢) .

بعد ان تحطمت للوحدة الأصلية ، أى وحدة الفكر والوجود ، وبعد ان زالت الدولة المدينة Polis ، وجه الشكاك سلاح الفكر ضد الفكر نفسه ، وركن - وهذا هو الأهم - الرواقيون الى الوعى الذاتى ، ملتصين فيه الراحة النفسية والحرية الجوانية ، واعتزلوا العالم الخارجى لما فيه من زيف

(١) راجع في تفصيل ذلك هيدجر ، ما الفلسفة ؟ ترجمتنا العربية ، القاهرة دار الثقافة ، الطبعة الثانية ١٩٧٤ . وكذلك الفصل الثانى من كتابنا ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، الاسكندرية ، منشأة المعارف ، ١٩٧٠ .

2. Petrovic. G. "Alienation", Encyclopaedia of Philosophy, I, P. 76. Cf. Findlay. J.N., Plato : The Written and Unwritten Doctrines, London, Routledges and Kegan Paul, 1974, PP. 400-401.

• واستبداد • ومن ثم اتخذ الإسبان من ذاتة الباطنة منجأً يحتمى به من أخطار
هذا العالم العدو الغريب الذى لا يمكن التوافق أو التصالح معه ، ونشأ بالتالى
تقابل بين الذات الحققة الحرة وبين العالم الخارجى • بعد ذلك انتفى الفكر
النبوي بالايمان المسيحى • الذى سبقه الوحي النبوى • وكان من نتائج
هذا اللقاء محاولات التجمع والتوفيق بين الفلسفة والدين ، وازدهار
الفروصية • كما حاول أفلوطين (٢٠٤ - ٢٧٠) استعادة تلك الوحدة
المنفردة ، أعنى وحدة الفكر والوجود • وتأسس معناها من جديد ، فى عالم
لم يكن مستعداً لقبولها • فقد كانت روما ، قاهرة اليونان ، تتطور وتتخذ
على ارضية اجتماعية وعملية أساساً ، وكانت تصنع من كل ما هو موجود
تتبناً *res* ، وبدات النظرة الى « الفوزس » أى الطبيعة الحية
الانسية ، على أنها طبيعه جادة *natura* وموضوع يمتلك • لكن روما
ماكان فى مقدورها الافلات من ذلك المصير المحتوم الذى يصدق على كل
شكل من أشكال الوجود ، مهما صغر ، صدقه على الامبراطورية الرومانية نفسها ،
• وأعنى به : أن كل انتصار ارماس لانهايار •

فى هذه الحقبة الأخيرة من تطور العالم القديم ، نستطيع أن نتبين
• بوضوح • فكرة « الاغتراب الميتافيزيقى عند أفلوطين » فالمعروف أن فلسفة
أفلوطين تدور حول مقولة أساسية مؤداها أن « الواحد » ، أى الوجود غم
المحسوس ، من شأنه أن يفيض ، أو بالأحرى يفيض نفسه ، متخارجاً على
هيئة كثرة من الموجودات المتناهية والتجليات المحسوسة كعالم الطبيعة والمادة
فى أدنى درجاتها • هذا الفيض التلقائى ، أى تخارج الواحد وتجليه فى
الكثرة ، ماهو الا الاغتراب الميتافيزيقى فى صورة أولية بسيطة (١) •

بانقضاء العالم القديم تنقضى مرحلة من التفكير ، ويجىء العالم الوسيط
ويتطور فى ظل تراث دينى يصبغ المرحلة الجديدة من الفكر بطابع يميزها عن

1. Lichthelm, G., "Alienation". International Encyclopdia of
the Social Sciences, Voi. I, P. 264.

المرحلة السابقة . فالكلية الشاملة لكل ما هو موجود (العالم) أصبح ينظر اليها في هذه المرحلة الجديدة على أنها موجود مخلوق من العدم *ex nihilo* بفعل من الوجود الحق ، الوجود على الأصالة ، أى الله . وبتعبير آخر ، لم يعد للعالم هو صيرورة « الفوزى » (الطبيعة الحية الالهية) ، بل صار خلقاً مآله الانتهاء والفناء . من هنا ظهرت ثنائيات جديدة ، هي ثنائية الحق (الله) والخلق (العالم) ، فكانت من بين ثنائيات عديدة هي الشغل الشاغل لجمهور الفلاسفة والمتصوفة في العصور الوسطى .

ولقد كان ابن عربى من بين هؤلاء المفكرين الذين تناولوا بالشرح والتفسير علاقة الله بالعالم في إطار مذهبه القائم على وحدة الوجود . وفي ثنايا تناوله لهذه العلاقة نجد عنده « فكرة » الاغتراب بمعناها الميتافيزيقى على نحو أكثر تطوراً عما كانت عليه عند أفلوطين . ففي كتابه « فصوص الحکم » يقول مانصه : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنی التي لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه ، في كون جامع يحصر الأمر كله ، لكونه متصفا بالوجود ، ويظهر به سره اليه ، فإن رؤية الشئ نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة . ، فانه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له » (١) . واضح من هذا النص ان ابن عربى يقدم لنا شرحاً فلسفياً وتأويلاً أنطولوجياً بالغى العمق لذلك الحديث القدسى الذى يقول الله فيه عن نفسه : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق » . ولكن مضمون النص يدل على أن ابن عربى قد قام بتحويل جوهرى في قراءة هذا الحديث ، فبدأ وكأنه يقرأ على النحو التالى : « كنت كنزاً مخفياً فأردت أن أعرف نفسى فخلقت الخلق » . فالنص يستقيم مع هذه القراءة الأخيرة ، ذلك لأن الله ، بحسب مضمون النص ، كان قبل الخلق في حالة بطون أو تداخل خالص ، فلما أراد أن يعرف نفسه ، تجلى في شئ آخر ، هو الكون ، كان له كالمرآة . وهكذا ، صار الله في حالة ظهور أو تخارج كامل ، أى اغتراب ميتافيزيقى .

(١) ابن عربى ، فصوص الحکم ، القاهرة ، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى

ولو انتقلنا الآن من عالم العصور الوسطى الى العالم الحديث ، لوجدنا مرحلة ثالثة من التفكير ، لها من الخصائص ما يميزها عن المرحلتين السابقتين . فالفكر الأوربي الحديث قد حل وحدة الكلية الشاملة للطبيعة (الفيزس) . وعارض فكرة الخلق ، وخلق العالم من العدم ، واكتشف الأنا ، أنا الذات الإنسانية ، بوصفها شيئا مفكرا *res cogitans* ، وقابل بينها وبين العالم (الموضوعي) بوصفه شيئا ممتدا *res extensa* . على هذا الأساس ظهرت ثنائية الذات والموضوع بصورة لم يسبق لها مثيل . فالامتثال . والعقل . والوعي . والعلم ، كلها قوى تؤسس إمكانية إدراك العالم اللامتناهي . وتتقدم كلها في الطريق الذي تمتد عبره ارادة القوة لهذا الإنسان الحديث الذي يترغ في عزو كل ما هو موجود وامتلاكه والسيطرة عليه . ولم تعد تواحه الوعي الذاتى للإنسان أو ارادته أية حدود ، ذلك أن الإنسان قد أصبح بفضل التكنولوجيا قادرا على تغيير كل شيء وعلى تانييس الطبيعة ، أى لصفاء الطابع الإنسانى عليها ، وتسخيرها لخدمته . وعلى هذا بات واضحا أن النزعة العقلية والنزعة الإنسانية ، وكذلك علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ، فضلا عن الفاعلية النظرية للإنسان وممارسته العملية - كانت تسير كلها ، ولا تزال ، في هذا التيار الذى قدر له أن يجرف كوكبنا الأرض بأسره . لكن هذه المسيرة كانت من الاندفاع والسرعة بحيث لم تستطع ، فى بعض الأحيان ، التوقف أمام الأزمة التى كانت تخفى خطر العدم والعدمية ، وهو الخطر الذى مازال يتربص بنا .

كان ديكارت ، والوسوعيون الفرنسيون ، وفلاسفة عصر التنوير ، ومفكرو « المثالية الألمانية » (ابتداء من نيبنتسن حتى هيجل) هم أبطال هذه المسيرة المظفرة لكل من « الأنا أفكر » ، والذات الترنسندنتالية ، والروح الخلق . - ومع ذلك كانت تسمع أيضا فى أثناء المسيرة أصوات أخرى ، هى أصوات المأساة ، وأصوات النذير والتحذير .

فالعالم فى نظر الفكر الحديث طبيعة وروح ، أى واقع وفكر ، فى آن معا . ويريد الإنسان أن يعرف هذا العالم عن طريق الامتثال ، كما يريد تفسيره وتغييره . فالإنسان هو هذه الذات (شبه المطلقة) التى تصنع الموضوعات وتكونها بالاشتراك مع الذات الأخرى (المجتمع) ، وانتهى تحرك

القوى الرهيبة التكنولوجية في صراعها مع الطبيعة . لكن هذا الإنسان الحديث الذى راح يملك العالم ويسيطر عليه ، بدأ يفقد ذاته ويحس نفسه . ومن ناحية أخرى نرى الفكر الأوربي الحديث يكشف . أثناء محاولاته فهم الوجود ، عن ميل قوى نحو التفكير فى العالم ، لا من حيث هو كنية شاملة ، بل من حيث هو مقسم الى مناطق ، مثل الطبيعة ، والتاريخ ، والإنسان ، والفن ، ... الخ ، ولكل منها منظور خاص ، يحاول أن يتناول ، من خلال فتحه للضيقة ، الواقع بكل اتساعه وثرائه . من هنا انحلت الكلية الشاملة للوجود وتفتتت أجزاء أجزاء ، وتكاثرت بالتالى المذاهب وتضاربت فيما بينها . فهناك المذهب النفسى يقابل المذهب التاريخى ، أو المذهب المنطقى الذى يواجه المذهب الطبيعى ، والمذهب العقلى الذى يعارض المذهب التجريبي ، أو المذهب المثالى الذى يناقض المذهب الواقعى . . الى آخر هذه المذاهب المتعارضة التى تترد ، فى نهاية الأمر ، الى ثنائية الذات والموضوع .

خلاصة القول أن الفكر الأوربي الحديث أسند الى الإنسان ، ولأول مرة فى التاريخ ، دورا متميزا حين وضع الأنا الذى يملك العقل والوعى الذاتى بوصفه شيئا مفكرا ، حين نسب اليه ، أو بالأحرى ألحق به ، الشئ المتد يوقعته للواسعة باعتباره مجالا للعمل وممارسة الارادة . وعى هذا ، صارت الذاتية الانسانية هى الأساس (الموضوعى) لكل ما هو موجود ، وأصبح العالم (الكون الأكبر) يتكون من خلال عالم الذات وعالم الموضوعات (الكون الأصغر) ، واخذ الإنسان ، سواء فى معرفته أو فى عمله ، يتصرف فى الموضوعات ويدركها فى الامتثال (١) .

فلو تساءلنا الآن ، وبعد أن عرضنا الفروض السابقة الميتافيزيقية التى تكمن فى الفكر الحديث ، أين عسانا نجد الاغتراب بمعناه الميتافيزيقى عند فلاسفة العصر الحديث ، لكان كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) هو أول من يرد على ذهن من يحاول الاجابة عن هذا التساؤل . صحيح أن كنت لم يستعمل

1. Cf. Heidegger, L'époque des "Conceptions du monde". in Chemins qui ne mènent nulle part, tr. fr par. Brokmeier, Paris. Gallimard 1962, PP. 69 - 100.

في فلسفته « كلمة » الاغتراب ، لكن « المعكره » ، نراها ماثلة بين سطور فلسفته
الابستمولوجية والأخلاقية على نساء . فضلا عن أن الفلاسفة الذين جاءوا
بعده ، وخاصة فشته وشار وهيجل ، قد استخدموا « كلمة » الاغتراب
ثب . مناقشتهم لفلسفته .

كنت

المشكلة الابستمولوجية وجانبها التاريخي

في نهاية القرن الثامن عشر أخذت المتناقضات الاجتماعية تزداد ،
ونصافرت مع تطور النزعة العقلية في المجتمع الرأسمالي . وكلما ازدادت
أمور الواقع التاريخي والاجتماعي تارها . ازداد الطل على الفلسفة من
حبث هي بحث عقلى حر عن الحقيقة الكلية ، أو بعبارة أخرى ، ازداد اللحو،
الى « صوت الوعي » ، أو الضمير ، أو العقل ، بغية السيطرة على هذا الواقع
المزق ، وتنظيمه ، وترشيده ، وتوحيده في وحدة شاملة .

فهل تستطيع الذات أن تصل الى قوانين عامة وحقائق ذات صحة
شاملة ، تيسر لها التحكم في الواقع وتنظيم أشكال الحياة السائدة ؟ .
كانت تلك هي المشكلة الأساسية التي بدأت منها فلسفة كنت ، وهي مشكلة
تتعلق بيقين المعرفة وصدقها . وعلى المستوى الابستمولوجي (المعرفي) .
كانت نقطة البدء هذه تقوم على نفس الدعامين اللتين قامت عليهما فلسفة
كل من بيكون (١٥٦١ - ٢٦٢٦) وديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ، وهما .
الحفاظ على المعرفة من لخطر التأمل المدرسي الغيبي من ناحية ، وتمكين
الانسان من السيطرة على الطبيعة من ناحية أخرى .

غير أن هذه المشكلة لم تكن فقط مشكلة فلسفية تنتمى الى نظرية
المعرفة ، بل كانت أيضا مشكلة تاريخية ، تتعلق بمصير الانسان - ففي
الوقت الذي كان فيه الفلاسفة الانجليز ، من أمثال لوك وهيوم (١٧١١ -
١٧٧٦) يعتقدون أن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة ، وأن الذات أو
العقل لا يستطيع أن يصل الى قوانين وأفكار عامة ، فيحكمون بذلك على

العقل ، وبالتالي على الانسيان ، بالخضوع والاستسلام للواقع ، وبالاقتصار في حدود ما هو قائم وكائن - كان كنت يسعى الى تأسيس ميتافيزيقا للطبيعة والأخلاق على السواء ، ولا يكون التأسيس عنده الا بتجاوز التجربة - دون التخلي عنها كنقطة ابتداء ضرورية - الى الشروط العقلية التي تجعل التجربة ذاتها ممكنة . هذه الشروط عبارة عن صور ومبادئ كلية . تنتمي الى بناء الالفن البشري ، مهمتها تنظيم المعطيات الحسية التي تروى الى الالفن ، عن طريق الحواس ، اثباتا مشتقة . فهناك صور ، الحساسية *sensibilité* مثل الزمان والمكان ، وهى تقوم بالتأليف بين كثرة المعطيات المضطربة فى نظام زمانى مكانى متصل . وهناك مقولات ، الفهم *Intellect* ، مثل النسبة والجوهر ، وهى تقوم بضم مختلف التأليفات فى علاقة ضرورية شاملة هى علاقات السبب والسبب ، والجوهر . . الخ وأهم ما تتميز به هذه الصور المقولات التى هى قوام العقل البشري ، بأنها قبلية *apriori* بمعنى انها لا تنشأ عن التجربة ، وان كانت تصدق على كل تجربة . كما تتميز بأنها مشتركة عامة بين الجميع ، وبالتالي شاملة ، أى تستخدم فى كل فعل من أفعال المعرفة . على هذا النحو ترجع التجربة الى الصور والمقولات، ولا تكون الا بها ، ولما كانت الصور والمقولات هى التى تكون العقل ، كانت التجربة نتاجا للعقل وترتد اليه . وبعبارة أخرى نقول : ان الموضوع يتوقف ، من لناحية المعرفة ، على الذات ، والفكر أو العقل هو الذى ينشر قوانينه على الطبيعة (١) .

على ان كنت ، حين يبين امكان تجاوز التجربة الى شروطها القبلية . يبين فى نفس الوقت استقلال العقل وقدرته على تجاوز الواقع ، وتشكيله وفقا لتصوراته الشاملة . كما أنه يبين حرية العقل ازاء واقع ممزق فى مجتمع حافل بالتناقضات ، فالانسان لا يستطيع أن يتجاوز الواقع القائم بالفعل . ويحقق ما ينبغى أن يكون ، الا بالعقل وماله من أفكار عامة ذات صدق

(١) انظر فى تفصيل ذلك فصل « الاستطيقا الترنسندنتالية » من كتاب « نقد العقل الخالص » وهو الفصل الذى يتناول فيه كنت المعرفة الحسية والدور التنظيمى لصورنى الحساسية : المكان والزمان . وكذلك فصل « الأنا لوطيقا الترنسندنتالية » حيث يتناول فيه درو الفهم فى المعرفة ، وكيف أن معرفتنا بالطبيعة ترجع ، فى نهاية الأمر ، الى مقولات الفهم .

شامل ، هذا هو الجانب التاريخي لهذه المشكلة الایستمولوجية (المعرفية)
ولذلك ، لم يكن غريبا أن يربط كنت بين تأسيس ميتافيزيقا الطبيعة
وتأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، بين العقل النظري والعقل العملي ، بين
مبادئ العقل الموحدة الشاملة وإقامة دولة عالمية واحدة .

الاغتراب وثنائية الذات والموضوع

• تقتصر المعرفة عند كنت على معرفة الظواهر Phenomena
فالحساسية لاتحرك الأشياء في ذاتها noumena بل المظاهر Erscheinungen
أي الظواهر فقط ومع ذلك لم يكن كنت ينكر الواقع التجريبي والخارجي للظواهر ،
فهو لا يبعد للظواهر « أوهاما » ذاتية خالصة ، ذلك لأن الظواهر ، في رأيه ،
تفترض الأشياء في ذاتها وترتبط بها . وهو ينظر الى الأشياء في ذاتها أنها
« الأشياء » أو « أسس » للاحاساس والانطباعات . ولما كانت الاحساسات
والانطباعات أو الظواهر ، تدخل في صور الذهن ومقولاته ، فهي قابلة للمعرفة .
اما الأشياء في ذاتها ، فهي غير قابلة للمعرفة على الاطلاق ، لأنها تقوم خارج
صور الذهن . على هذا الأساس قسم كنت العالم الى قسمين : الظواهر ، أو
الأشياء كما تظهر من ناحية ، والأشياء في ذاتها ، أو الأشياء كما هي في الحقيقة من
ناحية أخرى . والمعرفة عنده لا تكون الا بالقسم الأول ، أي الظواهر ، فقط .

فقد كان هيجل ، فيما يقول ماركيز ، يرى « أن هذا العنصر الشكاك
في فلسفة كنت يسيء الى المحاولة التي بذلها لاتقناذ العقل من هجوم
التجريبيين ... » فما دامت الأشياء في ذاتها بمنأى عن قدرة العقل ، فان
العقل يظل مجرد مبدأ ذاتي لا سلطان له على البناء الموضوعي للواقع .
وهكذا ينقسم العالم قسمين منفصلين ، الذاتية والموضوعية ، والفهم ، أعنى
والفكر والوجود . ولم يكن هيجل ينظر الى هذا الانفصال على أنه مشكلة
ایستمولوجية أساسا ، فلکم أكد أن العلاقة بين الذات والموضوع ، أعنى
تضادهما ، تشير الى صراع عيني في الوجود ، وأن حلها ، وهو اتحساد

الأضداد ، مسألة تنتمي الى المجال النظرى . وقد وصف فيمة بعد الصورة التاريخية لهذا الصراع بأنما اغتراب Entfremding الذهن أو الروح . ويعنى بذلك أن عائم الأشياء ، ، الذى هو أصلا نقاج عمل الانسان ومعرفته ، أصبح مستقلا عن الانسان ، وصارت تحكمه قوى وقوانين لا يمكن التحكم فيها ، ولم يعد الانسان يتعرف على ذاته من خلالها وفى الوقت ذاته أصبح الفكر منشقا على الواقع ، وأصبحت الحقيقة مثلا أعلى عاجزا ، يحتفظ به الفكر ، على حين ترك العالم القلبي بهدوء وخارج نطاق تأثيرها ، (١) .

الحرية الأخلاقية والعجز السياسى :

وأذا كان كنت قد قسم العالم ، فى إطار نظريته فى المعرفة ، قسمين : الظواهر من جهة ، والأشياء فى ذاتها من جهة أخرى . فانه قد قسم للانسان أيضا فى إطار فلسفة الأخلاقية ، قسمين :- الانسان كما يظهر ، أى الانسان الواقعى الذى ينتمى الى عالم الظواهر الطبيعية . homo Phenomenon والاتسان كما هو فى الحقيقة ، أى الانسان المثالى الذى ينتمى الى عالم العقل والواجب homo noumenon وبذلك انفصل الانسان نصفين ، وصار مواطنا فى عالمين : عائم الطبيعة من ناحية وعالم العقل من ناحية أخرى . وكان كنت يرى أن احترام القانون الخلقى لا يكون الا بالانصات لصوت العقل أو الواجب ، والانفصال التام عن الطبيعة ، وهى الأهواء والانفعالات والعواطف . وكان الهدف الذى يسعى كنت اليه من وراء فلسفته الأخلاقية أن يتعظم الانسان العلو فوق ذاته الواقعية الخاضعة للطبيعة وحكم الضرورة ، وأن يكون انسانا مثاليا ، أى ذاتا مطلقة تتمتع بالحرية .

كتب كنت فلسفته فى فترة تاريخية (القرن الثامن عشر) ، كان المثقون الألمان فيها يدركون عجزهم السياسى ، أى عدم قدرتهم على تغيير المجتمع ، وجاءت فلسفته الأخلاقية فكانت بمثابة تعويض عن هذا العجز السياسى . وهذا ما قصد اليه ماركس حين كتب فى « الايديولوجية

الألمانية ، يقول : « ان كنت قد حولت تحديدات الإرادة البرجوازية الفرنسية - وعى تحديدات نشأت عن أسباب مادية - الى تحديدات ذاتية خالصة للإرادة الخيرة » ، « لإرادة الانسانية » ، وجعل منها بالتالى مسلمات أخلاقية ، (١) . لذلك ذهب كنت الى القول بأن الاشباع للخلق لا يتحقق فى عالم الطبيعة ، لأنه عالم تحكمه الضرورة . بل يتحقق فى عالم العقل الذى تسوده الحرية ، أو بعبارة أدق ، يتحقق فى داخل «قلب الانسان» (٢) . فإزاء العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والإقطاعية الفاسدة فى ألمانيا ، وإزاء العجز السياسى عن تغيير هذه العلاقات ، ترى كنت بتقدم الحرية بوصفها حلا لازمة عصره . لكن هذه الحرية ليست حرية سياسية ، وإنما هى حرية أخلاقية ، «جوانية» خاصة .

والمعروف ان كنت كان قد اصرى على الحرية الأخلاقية وغيرها من المبركات الأخلاقية الأساسية مثل : الواجب ، والضمير ، والإرادة الخيرة ، طابعا شمولا ما يدل على رغبته فى تعميق المعطيات الأخلاقية وتأسيسها ميتافيزيقيا ، كما يدل على الحاجة الماسة الى تعويض أخلاقى عن عجز سياسى ملموس . وإذا كان قد شك فى إمكان معرفة الإنسان لمعية الطبيعة ، فإنه لم يشك لحظة واحدة فى الحرية الأخلاقية . وهذا يعنى أن كنت كان يعطى أهمية كبرى على الأخلاق ، وكما نرى جعل «العقل العلمى» ، «الصدارة والأولوية على «العقل النظرى» . وعلى ذلك ، يمكن القول بأن الأخلاق الكنتية كانت تقدم للإنسان الذى كانت تطحنه ظروف تاريخية بالغة التعاسة ، ولذى كان يعجز عن تغييرها بإرادته السياسية - كانت تقدم لهذا الإنسان عالما ، هو عالم الواجب أن العقل ، كان يجد فيه عزاء وجزاء ، أو ان شئت قلت عوضا ، عما كان يعانيه فى عالم الواقع من تمزق ونارم وضياح .

هذا ، فى الحقيقة ، نقد يوجه الى فلسفة كنت من منظور علم الاجتماع

1. Marx, German Ideology, Moscow, 1964, P. 209.

(٢) كتب كنت فى ختام كتابه «نقد العقل العلمى» هذه العبارة الشهيرة : « شيئان يملأنى إعجابا : السماء ذات النجوم فوق رأسى والقانون الأخلاقى فى قلبى » .

المعرفى الذى من مبادئه أن الفكر مرتبط بالحالة الاجتماعية التى يعبرز فيها • فضلا عن أنه يستلهم روح الفلسفة الماركسية التى تدرس تاريخ الفلسفة من زاوية العلاقة بين الأفكار (الأبنية الفوقانية) والظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية (الأبنية التحتانية) التى ظهرت فيها هذه الافكار (١) •

لكن الذى يعنينا ، بدرجة أكبر ، فى هذا الفصل إنما هو ذلك النقد الذى كان قد وجهه الى كنت اثنان من أتباعه ، كان لهما تأثير كبير على هيغل ، وأعنى بهما : فشته وشر ، فهو نقد ينطلق من أسس ميتافيزيقية خالصة ويهدف الى تجاوز كنت • واهتمامنا بهذا النقد لا تعدى بأية حالة ما يتعلق منه بموضوعنا ألا وهو الاغتراب •

فشته

الاغتراب بمعنى التخصارج :

كان هدف فشته من وراء فلسفته أن يعبر تلك الهوة التى أقامها كنت بين عالم الظواهر من ناحية وعالم العقل أو « مملكة الروح » ، كما تكشف عنه التجربة الأخلاقية من ناحية أخرى • كما كان يحاول أن يقدم للحرية تفسيراً جديداً ، يكون معقولا ومقبولا ليس فقط من زاوية الوعي الخلقى والفاعلية العملية أو العقل العملى للانسان ، كما فعل كنت ، بل وأيضا من زاوية علاقة الانسان بعالم الظواهر ، وقد وجد فشته أن اثبات ذلك أمر ممكن بفضل مذهبه المثالى ، ففى رأيه أن الانسان يبدو وكأنه مقيد بأغلال الضرورة ، لأن وجوده الجسمانى قد وضعه فى هذا العالم الظاهرى الذى تحكمه القوانين

(١) أنظر فى تفصيل ذلك الدراسة التى يتبها جولدمان عن فلسفة كنت :
Goldmann, L., Introduction a la Philosophie de Kant, Paris, Gollimard, 1963.

وكذلك الصفحات لتي خصصها حوليانى لكنت فى كتابه عن هيغل :
Gouliane, c., Hegel ou la Philosophie de la crise, Payot, 1970. PP.
128-138.

الضرورية . لكن فشته كان ينظر الى عالم الظواهر على أنه نتاج عملية ابداعية خلقة يقوم بها الروح . ولما كان الانسان روحا في جوهره ، فهو إذن ليس مجرد جزء من هذا العالم ، بل هو بالأحرى أساس أو سبب وجود العالم نفسه ، ويستطيع بفضل ما لديه من وعي وعقل أن يسيطر على العالم وأن يتحكم فيه . وإذا ما استطاع ذلك كان حرا بأصالة .

في هذا السياق ، وبالذات عندما كان يتحدث عن تلك العملية التي يوجد بمقتضاها العالم الظاهري ، استعمل فشته الكلمة الألمانية Entaeusserung التي استعملها فيما بعد هيجل والتي تدل على الاغتراب . وكان فشته يقصد بهذه الكلمة « تخارج الموضوع عن الذات » . فالموضوع من وضع الذات وتجل من تجلياتها . وبعبارة أخرى فإن العالم الظاهري (الموضوع) إنما هو نتاج الروح (الذات) . أنه ليخرج ، أي عن الروح ويضعه الروح بوصفه شيئا آخر غيره ، غريبا وخارجا عنه . وقد أطلق فشته على هذه العملية اسم Entaeusserung أي التخارج أو الاغتراب من جانب الروح (١) .

التخارج شرط الوجود :

إن الوجود عند فشته لا يكون الا اذا تجل وظهر ، أي تخارج واغترب عن ذاته . وهذا ما قام بتوضيحه في كتاب « التنبيه على الحياة السعيدة » الذي كان في الأصل محاضرات كان قد ألقاها في جامعة برلين عام ١٧٥٦ . ففي رأيه أن وجود الموجود هو « في وجوده خارج نفسه » أي في وجوده الفعلي الخارجي ، أي تواجد . إن الوجود *L'être* لابد أن يتواجد *exister* أنه متواجد بالضرورة . هذا هو الشرط الظاهري للوجود . وينظر فشته الى التواجد *Existence* على أنه صورة *image* الوجود . وليس المقصود بكلمة الصورة هنا شيئا آخر سوى تخارج الوجود بالنسبة الى ذاته . فالصورة هي الاسم الذي يطلق على التواجد منظورا اليه على أنه تجل الوجود . إنها صورة *forme* الوجود ، أي ما يسميه فشته باسم

المعرفة أيضا : ففي المحاضرة الخامسة نرى فشته يتحدث عن طابع المعرفة بوجه عام ، التي ما هي الا صورة image بسيطة لوجود معطى ، ويصف في المحاضرة الثالثة المعرفة ، بأنها التواجد المطلق أو التجلى والتكشف للوجود في صورته forme للوحيدة الممكنة ، (١) .

وثنائية الوجود وصورته التي ينظر اليها فشته على أنها هي الشروط الظاهري للوجود ، تنتمي - فيما يقول ميشيل هنري - الى ماهية التجلى بها هي كذلك . إن وجود الله نفسه (أو ماهيته) ليتمثل في تواجده ، أي تخارجه واغترابه عن ذاته ، متوجها نحو آخر ، يكون شرطا « لوجوده » ومعرفته لذاته . ويعرض لنا هنري تفسير فشته لمقدمة انجيل يوحنا (التي تقول : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان لدى الله والكلمة هو الله ... ») على نحو يستخرج معه فشته الفروض والأفكار لأنطولوجية الكامنة في هذه اقدمة . فتعريف الله بأنه هو الكلمة معناه فهم الوجود الإلهي على أنه تواجد وتخارج . انه يتجلى وفقا للشروط التي تؤلف ماهية التجلى ، أعني وفقا لماهية الألوهية ذاتها . فتواجد الله هو الذي يكون واقع الوجود الإلهي . ووجوده هو تواجده ، أي تخارجه واغترابه عن ذاته وتوجهه نحو آخر . التوجه نحو الآخر ، أي التخارج ، شرط أنطولوجي للوجود ، لكي يكون ظاهرة . فالوجود لا يكون ظاهرة إلا اذا كان على مسافة من ذاته (٢) .

هذا التفسير الذي يقدمه فشته لمقدمة انجيل يوحنا يذكرنا بتفسير ابن عربي للحديث القدسي الذي قال الله فيه عن نفسه : « كنت كنزا مخفيا ... » ، وهو التفسير الذي عرضناه في موضع سابق من هذا الفصل . فعلى الرغم من أن تفسير ابن عربي يدور حول معرفة الله لنفسه وتفسير فشته يدور حول وجود الله ، فإن التفسيرين يتشابهان في الفكرة الرئيسية ، وأعني بها ضرورة التخارج ، أو التجلى في آخر ، أي الاغتراب حتى تتم المعرفة للذات ويتحقق الوجود . وهذه الفكرة لن تفهم فهما كاملا الا من خلال

1. Fichte, Initiation à la vie bienheureuse, cité par Henry, M. L'essence de la manifestation, Paris, P.U.F., I., 1963, PP. 82-83

2. ibid, P. 87.

الاطار الظاهرياتي (الففومنولوجي) . ففي الوجود خارج الذات يصبح الوجود - لذاته ، آخر ، انه يقترب عن ذاته . وفي هذا الاغتراب ذاته تتحقق شروط تجليته . الاغتراب بمعنى التخارج هو إذن شرط التجلي والظهور ، أي الوجود .

الاغتراب بهذا المعنى الميتافيزيقي ايجابي مقبول ، اذ لا بد منه لكي يحقق الوجود ماهيته ويعرف ذاته ، سواء أكان هذا الوجود هو الله أو الانسان (١) .

شلر

الكلمة الألمانية fremd (غريب) :

أما فردريش شلر فعلى الرغم من أنه لم يستخدم الكلمتين الألمانيةين : Entfremdung و Entaeusserung الدالتين على الاغتراب ، فإنه قد استخدم كلمة fremd في كتابه « رسائل في القربة الجمالية للانسان » فهو يتكلم عن الانسان حين يعاني ويكابد « حالة كونه غريباً fremd تحت ظروف وأحوال لا انسانية » . وكان يقول عن « الروح القاملية » التي تسعى وراء امتلاك أفكار خالدة أنها « أصبحت غريبة في هذا العالم المادي » . وقد تكون هذه العبارات ، فيما يرى شاخت ، هي التي دفعت هيجل الى استخدام مصطلح Entfremdung (الاغتراب) للدلالة على انفصال الانسان الحديث عن الدولة وعن العالم ، والدلالة على انحلال

(١) ان الوعي عند فشته يتميز بالاتجاه نحو آخر غيره للاقائه ومواجهته ، وهو ما يسميه بالاتجاه الموضوعي للوعي ، أي القصصية intentionnalité بتعبير هسرل فيما بعد . فإذا كان على الأنا أن ينعكس على ذاته يتأملها ، فإنه لن يستطع القيام بذلك إلا بانفتاحه من أجل أن يقوم بمواجهة ... والتجربة كلها هي هذه المواجهة للآخر التي هي في الوقت نفسه اكتشاف للذات . وفي النهاية ، لن نفهم إلا ما نواجهه ولن نواجه إلا ما نفهمه .

(cité Par Hyppolit, L'idée fichteenne de la doctrine de science et le Projet husserlien, in " Husserl et la Pensée moderne", Lc Hoya, Nijhoff, 1959, P. 177.

ذلك « الانسجام » القديم الذي كان قائما بين الفرد والمجتمع ، بين الجزء والكل ، وهو الانسجام الذي كان موجودا في المجتمع اليوناني القديم (١) .

ولسنا نستبعد ذلك ، خاصة اذا عرفنا أن نظرة شلر الى اليونان ، التي بثها في كتابه « رسائل في التربية الجمالية للانسان » ، وهو الكتاب الذي طالما أعجب به هيجل ، قد كانت أحد العوامل الرئيسية في حماسة هيجل الشاب لليونان القديمة . فقد نظر شلر الى اليونان على أنها هي النقيض لفلسفة كنت . فبينما كنا نكنت يمثل ، في نظره ، لحظة الذاتية ، والأمر للجازم الخلق ، والصرامة العقلية ، والنزعة الصورية الخالصة ، والتناهي ، كان اليونانيون القدماء يمثلون عنده حدس الجمال ، والتناغم والانسجام ، أو الكلية الشاملة ، والحياة « منقوشة على أوراق من ذهب » ، الحياة التي لا تعرف الانفصال بين الوطن والمواطن (٢) .

الانسان الحديث بعضه يحارب بعضه :

لم تكن نقطة البدء في « رسائل ، شلر مشكلة نظرية خالصة . بقدر ما كانت مشكلة أخلاقية ، قد أثارتها في نفسه أحداث عصره ومشكلات مجتمعه . لذلك نراه يبدأ هذه الرسائل بتصوير الحالة الأخلاقية للانسان الحديث متأثرا في ذلك بالثورة الفرنسية وما أحدثته في نفسه وفي نفوس غيره من المثقفين الألمان من مشاعر .

فالانسان الحديث يعاني ، في نظر شلر ، انقساما خطيرا في شخصيته . فهو موزع بين قوتين متعارضتين : قوة الحبس (أو الغريزة الحسية) من ناحية ، وقوة العقل (أو الغريزة الصورية) من ناحية أخرى . وهاتان القوتان أو الغريزتان عبارة عن طبيعتين أساسيتين في الانسان . فالأولى تمثل للطبيعة الحسية ، أي ذلك الجانب الواقعي التجريبي من الانسان ، أو هي الانسان كما يظهر ، وكما يوجد « في الزمان » ، أما الثانية فهي تمثل

1. Schacht, *Alienation*, op. cit., P. 15.

2. Cf. Taminiaux, J., *La Nostalgie de La Grèce. a L'Aube de L'Idealisme Allemande. Kant et Le Grecs dans L'itinéraire de Schiller, de Heidegger et de Hegel*. La Haye : Nijhoff, 1967.

الطبيعة العقلية ، أى ذلك الجانب المطلق المثالي من الانسان ، أو هي الانسان في حقيقته ، كما يوجد « في المثال » . أنها ذلك الشخص الحر الذي يتجاوز نطاق الطبيعة بما فيه من ضرورة ويرتفع فوق غريزته ، ليصل الى مرتبة الجنس البشرى فيطبق العدالة لأنها هي العدالة ، ويدافع عن الحقيقة لأنها هي الحقيقة .

ويرى شلر أن هناك صراعا بين هاتين الطبيعتين أو الجانبين في الانسان الحديث ، وهذا الصراع هو بمثابة مرض يعاني منه ليس فقط الانسان الحديث ، بل وأيضا الحضارة الغربية بأسرها . وفي نظره أن حل هذا الصراع لن يكون بجعل الصدارة للعقل على الحس ، فيعمل العقل على قمع العواطف والانفعالات ، كما نادى ، فتلك دكتاتورية للعقل يرفضها شلر ، وإنما الحل يكمن عنده في العمل على « التوفيق » بين الجانبين : جانب العقل وجانب الحس ، وإقامة « الانسجام » بينهما . « فالمهمة الكبرى للموجود الانساني إنما هي إقامة ذلك التآليف والانسجام بين الطبيعتين : الحسية والعقلية » . ذلك هو المثل الأعلى للانسانية جمعاء ، فإذا ما تحقق الانسجام ، عاش الانسان « واحدا مع نفسه » ، أى في وئام واتفاق مع نفسه ، أى حرا ، وإذا لم يتحقق ، ظل « في صراع مع نفسه » بعضه يحارب بعضه (١) .

على أن هناك عقبة تحول دون تحقيق ذلك الانسجام والتصالح بين الجانبين : الحسى والعقلى في الانسان ، وهي تتمثل في رغبة كل جانب توسيع رقعة انتشاره على حساب الآخر . فلو حافظ كل جانب على وضعه دون تجاوز للحدود ، أو جور على مجال الجانب الآخر ، لتطابق وجود الانسان في « الزمان » مع وجوده « في المثال » ، بمعنى أن يتحقق التوافق بين الانسان الواقعى والانسان المثالى ، وينتفى الصراع والشقاق بينهما . وهذا ما كان يهدف اليه شلر من وراء دعوته الى « التربية الجمالية » . فهذه التربية تهدف الى قهر ثنائيات المادة والصورة ، والحس (أو الطبيعة) ، العقل ، الى آخر هذه الثنائيات بحيث يتم التآلف والانسجام بين جميع قوى الانسان

وملكاته ، فيحل الانسان الكلى المتكامل الحر محل الانسان المتصارع مع نفسه ، المنقسم على ذاته .

وتحقيق « الانسجام » بين الحس والعقل ، بين الفرد والكل ، بين الطبيعة والكل ، ليس أمرا مستحيلا ، كما أن « الانقسام » والتمزق الذى يعانى به الانسان الحديث لس قدر ازليا لابد منه لكل انسان . كلا ، فالانسجام بين هذه الثنائيات المتعارضة ، كان قد تحقق بالفعل عند الانسان اليونانى القديم ، الذى لم يستشعر أى لون من ألوان الانقسام أو التصارع مع نفسه ومع العالم . فقد كان هناك ذلك « التوافق » أو « التناغم » الذى كان قائما بين المدينة والفرد فى اليونان القديمة .

صحيح أن شلر كان يرى أن تصارع قوى الانسان وملكاته الذى تجلى فى تقسيم العلوم والعمل ، وهو ما يمثل انحلال التناغم اليونانى القديم ، قد أفضى الى تقدم الحضارة ، لكنه ينبه الى ما يجره ذلك التصارع وذلك للتفتيت من أخطار تهدد انسانية الانسان . يقول فى عبارات تفكرنا بما كتبها فيما بعد كل من هيجل وماركس من نقد لوضع الانسان فى المجتمع الصناعى الحديث ، ما نصه : « لقد انفصلت المتعة عن العمل ، والوسيلة عن الغاية ، والجهد عن المكافأة » . وعندما أصبح المرء غير مرتبط ، فى عمله المهنى ، الا بجزء صغير من أجزاء « الكل » ، فقد صار هو نفسه « جزءا » أو قطعة صغيرة ، أى شذرة انسان . ولما لم يعد الانسان يسمع الا رنين الاصوات المرتببة المنبعثة من الترس الذى يقوم بتحريكه ، فانه لم يعد يقوى على تنمية الانسجام داخل وجوده . وعلى ذلك فانه بدلا من أن يقوم « بتأنييس » طبيعته ، أى صيغ طبيعته بصيغة الانسانية ، أصبح مجرد انعكاس لموظيفته وعمله المهنى ، ومجرد صدى لعمله ، (١) .

من هذا التطويل لبعض الفقرات من كتاب شلر « رسائل فى التربية

الجمالية للإنسان ، ، وهو التحليل الذى اعتمدنا فى أغلبه على شاخت ،
نقبتين عدة أمور هامة ، نذكر منها على سبيل التلخيص ما يأتى :

أولا : أن الكلمة الألمانية fremd (غريب) كانت تطلق عند شلر لوصف حالة
ذلك الإنسان الذى يعانى انقساماً فى وجوده بين الواقع والمثال ، والذى
يكابد صراعاً فى داخله بين قوة الحس وقوة العقل . وقد يبلغ هذا الانقسام
وهذا الصراع درجة من العنف ، بحيث يطغى جانب على آخر وتجور قوة
على قوة أخرى ، فيختل توازن الإنسان ، ويفقد بالتالى نفسه . والاعتراب
بهذا المعنى يحمل دلالة سلبية غير مقبولة ، ويشبه لى حد ما ، الاعتراب
الذاتى عند روسو .

ثانيا : أن الذى يمثل هذا الإنسان المغترب ، أى المنقسم على نفسه ،
إنما هو فى نظر شلر الإنسان الغربى الحديث . قطى الرغم مما أحرزه هذا
الإنسان من تقدم حضارى ، بفضل تغلب ملكة العقل على العاطفة والحس
وبفضل تقسيم العمل وتفكيته الى أجزاء ، إلا أنه قد صار شجرة إنسان ، فقد
التناسق والانسجام بين ملكاته : فهناك مثلاً « تضخم » فى العقل والاحصاء
يقابله « ضمور » فى العواطف والأحاسيس . أما الإنسان الذى كان يعيش
فى المجتمع اليونانى القديم ، فقد كان يمثل عند شلر الإنسان الحر على
الحقيقة ، لأنه استطاع أن يحقق الانسجام بين ملكاته وقواه المختلفة ، فكان
يذلك « واحداً مع نفسه » .

ثالثاً : أن الحرية تقوم فى مقابل الاعتراب ، فحيث تكون الحرية ، لاكرن
هناك اغتراب بالمعنى السلبي الذى ذكرناه . وعلى ذلك ، فإذا أراد الإنسان
الغربى أن يكون حراً ، فعليه أن يتحسر أولاً من أسر الواقع الإنسانى
القائم على شريعة « العمل المغترب » . وقد ذهب شلر الى أن اللعب ،
من حيث هو غريزة ثالثة تجمع بين غريزتى الحس والعقل المتصارعين ،
هو بمثابة « تحقيق فعلى للحرية » ، يتخلص الإنسان خلاله من حالة كونه
غريباً ، سواء عن نفسه أو عن العالم (١) :

1. Cf. Miller, R., Schiller and the Ideal of Freedom, London,
Oxford, 1970.

الاغتراب الميتافيزيقي :

على اننا في بعض المواضع من « الرسائل » نجد « فكرة » الاغتراب الميتافيزيقي ، بمعنى أن تضع الذات العالم خارج نفسها ، ثم تتأمله بوصفه موضوعا يمثل أمامها ، ويقوم هناك على مسافة منها . ففي ملحوظة له عن علانة الانسان بالطبيعة كتب شلر يقول : « ما دام الانسان في حالته الطبيعية الفيزيكية الاولى ، يقبل الحس على نحو سلبي فقط ، أى عن طريق الإدراك الحسى فقط ، فإنه لم يزل واحدا ، أى متوحدا ، مع العالم تماما . وطالما كان الانسان نفسه هو العالم ، فليس هناك عالم بعد بالقياس اليه . أما حين يكف عن أن يكون واحدا مع العالم ، فهناك - وهناك فقط - يبدو له العالم بالفعل ، وتتميز شخصيته عن العالم . ولن يكون ذلك كذلك الا حين يضع الانسان للعالم خارج نفسه ، ويقوم بالتأمل فيه » (١) .

وفي موضع آخر يذهب شلر الى القول بأن فقدان هذه الوحدة المباشرة مع العالم ، لن يكون على المدى البعيد أمرا سيئا مردولا ، لأنه شرط ضروري للوصول الى وحدة جديدة ، وحدة عقلية واعية ، تكون أكثر ثباتا وبقاء من الوحدة الطبيعية الاولى . يقول : ان التأمل ليقتذف بموضوعه بعيدا عنه ، وعلى مسافة منه ، فيحوّله بذلك الى ملكية له حقيقية ، غير قابلة للفقدان أبدا . ومن ثم يحفظه من تقلبات العاطفة ، . والتأمل هنا أقرب الى المشاهدات في المجال الجمالى منه الى التأمل العقلى الصارم . فاذا كان كنت قد أقام تعارضا بين الحواس والعقل ، فان شلر يرى أن فى التأمل أو المشاهدة تصالحا وانسجاما بين هاتين الغريزتين المتصارعتين .

وايا كان الأمر فان فكرة شلر هذه عن علاقة الانسان بالطبيعة ليست سوى تنويع خاص به ، من بين تنويعات عديدة ، على لحن أساسى فى تراث المثالية الألمانية ، واعنى به ان الذات تضع الموضوع وتخرجه خارج نفسها . وهى فكرة كان قد اخذها هيجل عنه من بعده ، فى كتابه « ظاهريات الروح » ،

وان كان عند وسع من نطاقها ، بحيث تمتد لتشمل علاقة الانسان بالمجتمع والحضارة (أو الثقافة) أيضا •

في نهاية هذا الباب الأول وقبل أن ننقل الى الباب الثانى الذى يتناول الاغتراب عند هيجل ، يتعين علينا أن نلقى نظرة خاطفة نسترجع ، من ثنايا التخصيلات والجزئات ، أهم معانى الاغتراب •

فهناك ، أولا المعنى الدينى : وهو انفصال الانسان أو العالم عن الله عن طريق فعل الخلق • وفى التراث الدينى والتراث الغنوصى توجد علاقة وثيقة بين الاغتراب بهذا المعنى وفكرة الخطيئة وفكرة السقوط ، ويحمل ما تحمله هاتان الفكرتان من دلالات سلبية غير مقبولة •

وهناك ، ثانيا ، المعنى القانونى : وهو انفصال الملكية عن صاحبها خلال عملية النقل أو البيع • وغير ذلك من عمليات التنازل الطوعى • وقد انتقل هذا المعنى من مجال الاقتصاد الى مجال الفلسفة السياسية والاجتماعية ، عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعى خاصة ، فاخذ بعدا جديدا ، تمثل فى نقل الحقوق الطبيعية والحرية الأصلية والتنازل عنها الى المجتمع عن طريق فعل التعاقد الاجتماعى • ويصبح الاغتراب بذلك عملية ضرورية وشرطا لا محيص عنه لقيام المجتمع المدنى السياسى •

وهناك ، ثالثا ، المعنى الفلسفى الميتافيزيقى : وهو تخارج الذات عن ذاتها على هيئة موضوعات وأفعال • وهذا التخارج عملية ضرورية للوجود (أو التواجد) والمعرفة • وهو ايجابى مقبول طالما أن الذات مسيطرة على مخلوقاتنا • أما اذا استعبدتها هذه المخلوقات الى الحد الذى تنقسم فيه على ذاتها ، وبالقالى يضيع وجودها للاحق الأصيل ، فهنا يكون الاغتراب ذا دلالة سلبية غير مقبولة •

الباب الثاني

الاغتراب عند هيجل

الفصل الأول

هيجل الشباب

(في توبنجن وبرن)

فيلسوف وليند عصره :

انها لصورة شائبة تلك التي رسمها ، في فترة من الفترات ، غلاة الماركسية وغيرهم من المثاليين الانجليز ، لهيجل وفلسفته .. فقد قدموه لنا على أنه : فيلسوف تأمل صوفي ، صاحب أفكار مجردة مبتورة الصلة بالواقع ، يفسر العالم ولا يعمل على تغييره ، يبرز الأوضاع الاجتماعية والسياسية الفاسدة في عصره دون أن ينقدها أو أن يكشف عن الأسباب الموضوعية التي أدت اليها ... الى آخر عناصر هذه الصورة التي وقرت في أذهان قراء الفلسفة زمنا طويلا .

والواقع أن فلسفة هيجل ، بما فيها من تصورات ومفاهيم مجردة ، كانت ترتبط بأرض الواقع وكانت تستند الى رصيد ضخم من التجارب الحية . وهذا ما قصد اليه ماركيوز في كتابه « العقل والثورة » ، حين قال : « إن أشد مفاهيم هيجل تجريدا وميتافيزيقية ، هي ذاتها مشبعة بروح التجزية - تجزية عالم يغتو فيه غير المعقول معقولا ، ويتحكم بهذا الوصف في الواقع ، تجربة تكون فيها اللاحرية شرطا للحرية ، والحرب ضمانا للسلم ... » (١) .

وقد كان لنشر مؤلفات الشباب لهيجل عام ١٩٠٧ أثر كبير في تغيير تلك الصورة الشائبة التي شاعت عن هيجل . فقد فتحت هذه المؤلفات ، منذ ذلك الوقت ، الباب واسعا أمام الباحثين ، من مختلف المذاهب

(١) ماركيوز ، العقل والثورة ، ص ١٧ .

الفلسفية ، لإعادة النظر في فلسفة هيجل ، وبدأت تظهر الدراسات ،
الواحدة تلو الأخرى ، لتوضيح العلاقات القائمة بين فلسفة هيجل بمفاهيمها
المجردة ، وعصره بمشكلاته العينية المختلفة . فها هو واحد من أصحاب
هذه الدراسات ، وهو هيبوليت ، يدعونا الى التساؤل : الى أى حد تتعلق
فلسفة هيجل في مجموعها بالأحداث السياسية والاجتماعية في عصره أكثر
من أية مذاهب فلسفية أخرى . ثم يضيف الى ذلك قوله : ان هيجل كان
يقول : « ان قراءة الصحف هي صلاة الصبح عند الانسان الحديث » . هذه
العبارة تبين لنا ان هيجل لم يكن بالفيلسوف المتصوف الذى يبتعد عن عصره .
بل تكشف على العكس من ذلك ، عن مفكر لم يغفل عن العوامل الاجتماعية
والسياسية ، بل والاقتصادية التى شكلت الوضع التاريخي لألمانيا
في عصره (١) .

كان عصر هيجل عصر تأزم وتمزق ، وكانت فلسفته فلسفة أزمة ،
على حد تعبير جوليانى . وعصور الأزمات حافلة دائما بالتناقضات .
وكلما عانى الانسان أزمة عصره ، كان أكثر وعيا بالتناقضات التى تكمن
فيه . وقد كابد هيجل بعمق أزمة عصره منذ شبابه الباكر ، وكشف لنا ،
في مؤلفات الشباب خاصة ، عن قدرة خارقة على تحليل التناقضات
الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الألماني ، وأدرك ، قبل كبركجور وبخس
وجودى نافذ ، طبيعة الآلام والاحباطات والوان القلق التى كان يعانى منها
الانسان في عصره (٢) .

والواقع أن كل أزمة تاريخية ما هي الا مشكلة أو توتر يتعلق بعلاقة
الفرد بالمجتمع . وغالبا ما تتميز هذه العلاقة بحساسية شديدة تصنعها
تلك الأزمة ، فاذا نظرنا الى فلسفة هيجل بعيون عصرنا (أليس هو القائل
في « محاضراته عن فلسفة التاريخ » : ان المؤرخ لا يستطيع
النظر الى الماضى بعيون أخرى غير عيون عصره ؟) ، لوجدناها فلسفة
تضرب بجذورها في مشكلات الانسان ومشكلات الحياة الاجتماعية .

1. Hyppolite, J, "Etudes sur Marx et Hegel". Paris, Marcel
Rivière, 1965, P. 83.

2. Gouliane, Hegel ou la Philosophie de La Crise, op. cit., P,
10, P. 12.

« فالتجربة الأساسية في فلسفة هيغل هي ، في رأي هيپوليت ، تجربة العلاقات الروحية وتجربة صيرورتها : علاقة الانسان بالانسان والفرد بالمجتمع والانسان بالله ، والصيد بالعبد ، (١)

بعبارة أخرى ، « التفكير في الحياة ... تلك هي المهمة » ، كما قال هيغل نفسه ، قاصدا بذلك أن « الحاضر » هو موضوع الفلسفة ، أما الماضي فان كانت له قيمة فهي قيمة تفسيرية فحسب : أي تفسير الحاضر بحيث يغدو مفهوما . فالحياة - حياة الفرد ، والثقافة ، والانسانية - هي الظاهرة التي تبقى دائما ، و التي تفرض نفسها بحضورها المستمر المتجدد (٢) .

خلاصة القول أن فلسفة هيغل كانت ترتبط بمشكلات الحياة في عصره ومجتمعه ارتباطا وثيقا ، فهو القائل : بأن الفلسفة هي عصرها مستقطبا في الفكر ، ولا يمكن أن تفهم فهما كاملا وجيدا . ما في هذه الفلسفة من تصورات ومفاهيم مجردة ومصطلحات فنية ما لم ننظر اليها على ضوء تلك المشكلات ، وما لم نضعها في الاطار التاريخي العيني الذي ظهرت فيه .

ولعل تصور الاغتراب أن يكون من بين جميع تصورات هيغل أكثرها توضيحا لهذه المقولة عن ارتباط الفلسفة بعصرها . فكيف نشأ هذا التصور في فلسفة هيغل وتطور من بين مشكلات الواقع الذي كان يعيش فيه هيغل ، حتى صار هو « التصور الأساسي في كتاب « ظاهريات الروح » ، بحسب عنوان الفصل الأخير من كتاب لوكاتش عن « هيغل للشاب » ؟ وكيف تحول الاغتراب من مجرد اشكال تاريخي معاش ، ومن مجرد « كلمة » ، يقال عرضا ، الى « مصطلح » ، فني دقيق يقال قصدا ؟ .

1. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, op. cit., P 28.

2. Chatelet, F., Hegel, in "Histoire de la Philosophie, Vol. 5, Paris, Hachette, PP. 185-186.

مؤلفات الشباب وأهميتها :

في العودة الى مؤلفات الشباب لفيلسوف كبير ، فائدة منهجية على جانب كبير من الأهمية ، ذلك لأنها تلتقي على المؤلفات التي كتبها في سن النضج أو الشيخوخة أضواء ، تمكنا من ادراك دلالة هذه المؤلفات على نحو أفضل . ألسنا نجد في انفعالات فترة الشباب التي كان يعيشها الفيلسوف لوما فيها من عواطف جياشة وتجارب حية عميقة ، ذلك الالهام الذي سرى في حياته كلها وفي فكره كله ؟ ألا توضح المؤلفات التي كان يكتبها في سن الشباب التي تسبق عادة بناء المذهب في سن النضج ، حيث تحل فيه المعتقدات محل الشكوك والاجابات محل الأسئلة - أقول : ألا نوضح معنى اليقين الذي بلغه أو الحقيقة التي توصل اليها ؟ . صحيح أن هذه الحقيقة ، أى المعرفة اليقينية المتسقة ، تبرر نفسها في ذلك البناء المذهبي التصوري الذي يعبر عنها وتتجسد هي فيه ، ولكن هناك مبررا آخر لا يقل عن الأول أهمية ، وأقصد به تلك التجربة الحية التي أعمل فيها الفيلسوف فكره ، فتحوّلت بعد ذلك الى بناء مذهبى تصورى يتميز بالصرامة والاحكام ، فالمذهب العظيم غالبا ما يكون تعبيرا عن تجربة عظيمة .

ومنذ أن اكتشف الفيلسوف الألماني دلتاي (١٨٢٣ - ١٩١١) مؤلفات الشباب لهيجل عام ١٩٠٥ ، وهى المؤلفات التي قام نول Nohl بنشر الجانب الأكبر منها عام ١٩٠٧ ، تحت عنوان « مؤلفات الشباب العينية لهيجل Hegels theologische Jugendschriften وهناك دراسات عديدة يستهدف أصحابها احياء فلسفة هيجل وإظهار الجوانب الحية في مذهبه على ضوء مؤلفات الشباب هذه . وفي اعتقادنا أن تصور الاغتراب ، كما يرد في كتاب « ظاهريات الروح » ، وهو أول كتاب قام بنشره عام ١٨٠٧ (كان يبلغ من العمر وقتئذ ستة وثلاثين عاما) ، يحسن فهمه وادراك معناه لو أننا قمنا بدراسة مؤلفات الشباب وتحليلها .

فهذه المؤلفات تدور ، بوجه عام ، حول « فكرتين » أساسيتين : هما الحرية والاغتراب . أما الحرية فالمقصود بها امتلاك الانسان لذاته امتلاكا تاما

واعيا ، أو كما قال هيجل في مؤلفات سن التضيغ ، أن يكون الانسان واحداً مع نفسه *bei sich selbst sein* (أو كما قال ماركس فيما بعد : أن يكون الانسان في داره *Zu Hause*) - وأما الاغتراب فعلى النقيض من الحرية ، يقصد به انفصال الانسان عن ذاته وأفعاله والآخرين ، انفصالا تبدو معه هذه الأمور كلها وكأنها غريبة عنه *fremd* وعدوا له *feindselig* أى أن يكون خارج نفسه *außer sich* ، وقد يقصد به أيضا عدم امتلاك الانسان لذاته وضياعها واستلابها ، على نحو يؤدي الى الوقوع في العبودية بصنوفها المختلفة .

وقد التفت أحد الباحثين ، وهو أرفلد ، الى أهمية فكرتي : الحرية والاعتراب في مؤلفات الشباب عند هيجل (١) لكن منبجه في تناول فكر هيجل الشباب « من زاوية دينية ، وبعقلية رجل من رجال اللاهوت بالمعنى الواسع للكلمة » (٢) ، قد أدى به الى عزل التفكير « الدينى » ، لهيجل عن تفكيره السياسى . وهذا خطأ وقع فيه كثير من الباحثين الذين خدعهم العنوان الذى اختاره نول لمؤلفات الشباب ، فظنوا أنها « دينية » خالصة ، وفاتهم أن للدين عند هيجل دلالة سياسية ، وإن الاهتمام السياسى غالبا ما كان يتدخل أثناء مناقشته للمشكلات الدينية . ولذلك كان للحرية عنده جانبان متلازمان : دينى وسياسى . وسبيلنا الآن الى توضيح ذلك بالتفصيل :

المثل الأعلى لطالب دين

« توينجن ١٧٨٨ - ١٧٩٣ »

في عام ١٧٨٨ دخل هيجل معهد توينجن الدينى ، بناء على رغبة والديه . وهذا لايعنى بأية حال أن هيجل كان يدرس اللاهوت في هذا المعهد مكرها وعلى غير رغبة صادقة منه . كلا ، فقد قال هو نفسه ، حينما كتب فيما بعد (عام ١٨٠٤) ملخصا لحياته : « وقد بقيت ، كما كنت ، وفيها

1. Asveld, P., *La Pensée religieuse du Jeune Hegel*, Paris.
Desclée de Brouwer, 1953, P. 10.

2. *ibid*, P. 9.

لدراسة اللاهوت ... لما لها من صلة وثيقة بالآداب الكلاسيكية والفلسفة ، (١) .

لذلك راح هذا الطالب للاهوت يقرأ ، يشغف شديد ، كتب الأقدمين والمحدثين في الأدب والفلسفة قراءة لم تكن من أجل المعرفة لذاتها بفسد ما كانت من أجل أن يفهم على ضوءها الواقع البائس ، الحافل بشتى ألوان العبودية ، الذى كانت تعيش فيه ألمانيا في ذلك الوقت . فقد كان الاستبداد هو النزعة السائدة في مجال السياسة ، وكان التأخر والتخلف في الاقتصاد ، وكانت هناك الكنيسة بعقائدها الجامدة التى تخنق كل تفكير مستقير .

على أن روسو كان ، من بين جميع المفكرين الذين كان يقرأ لهم هيجل ، أقربهم إلى قلبه . كان كاتبه المفضل بلا منازع ، « لأن قراءة كتبه ، وخاصة « اميل ، و « العقد الاجتماعى ، و « الاعترافات ، كانت تثير في نفسه رغبة قوية في التحرر من القيود والأغلال » ، كما روى أحد أصدقائه عنه . وهذه الرغبة في التحرر من الأغلال هي التى تقودنا إلى ذلك « الايمان بالحرية » الذى اتخذ هيجل ، في صدر شبابه ، مثلاً أعلى (٢) .

في رسم هذا المثل الأعلى ، استلهم هيجل أنموذجين تاريخيين ، كان كل منهما تجسيدا للحرية في جانبها : السياسى والدينى معا ، وأعنى بهما : اليونان القديمة والثورة الفرنسية .

الثورة الفرنسية :

بعد عام واحد من دخول هيجل معهد توبنجن ، أى في عام ١٧٨٩ ، نشبت الثورة الفرنسية . فكانت أهم حدث تاريخى في عصره . وقد أثار نشوبها في نفس هيجل حماسة كانت من القوة بحيث أنشأ ، مع نفر من

1, quote by by Harris. Hegls Deuelopment, Vol. 1 London, Oxford, 1972, P. 57.

2. Guerenu, E. Das Gottesbid des Jurgen Hegel,, Frankfurt, Karl Alber, 1969, S. 24.

أصدقائه ، ناديا لبث مبادئ الثورة في الحرية والاخاء والمساواة • ولا شك أن الثورة الفرنسية كانت تعبيرا عن تلك الحالة الروحية الأسيانة التي كان يستشعرها المثقفون الألمان بعامة والشباب منهم بخاصة ، الذين كانوا يرون في العالم السياسى والدينى فى عصرهم عالما ممزقا ، وزائفا ، ومصطنعا ، والذين كانوا يأملون ، بل ويتوقعون ، من الثورة فى بلد مجاور (فرنسا) أن تؤدى الى التغييرات الجذرية التى كانت تبدو فى نظرهم ضرورية لألمانيا •

فإذا كانت الثورة الفرنسية قد ألغت فى فرنسا النظام الاقطاعى وأقامت محله النظام الاقتصادى والسياسى للطبقة الوسطى ، وعملت على إطلاق الصناعة من عقالها ، وشجعت ودعمت عمليات الانتاج الرأسمالى ، فإن الأمور فى ألمانيا كانت مختلفة جدا ، فلم تكن توجد فى ألمانيا طبقة وسطى قوية ، واعية ، مستبيرة ، سياسيا ، لكى تقود الكفاح ضد النظام الاقطاعى وضد هذه الفزعة الاستبدادية التى كانت لا تلقى أية معارضة • فالطبقة الوسطى الألمانية كانت من الضعف والقسوت فى المدن والأقاليم المتعددة ، الى الحد الذى يصعب معه أن تتطلع بالقيام بثورة • بل ان الأمر قد وصل الى أن سكان المدن كانوا يرفقون بالشكاوى أو الالتماسات التى يقدمونها الى النبلاء والأمراء ، دعوات بأن يحفظ الله الوطن من ، أهل الثورة ، وكان النمو الاقتصادى فى ألمانيا متخلفا الى حد بعيد عنه فى فرنسا ، ولم تكن المؤسسات الصناعية القليلة الموجودة الا جزرا صغيرة داخل نظام اقطاعى قديم العهد • وكان الفرد فى وجوده اما مستعبدا ، وأما مستعبدا غيره من الناس (١) •

اليونان •• ذلك الفردوس المفقود :فـ

وسط هذا الوضع البائس تطلع الطالب هيجل ، بخفى ووعى ، تحو اليونان القديمة ، قرأها أكثر فترات التاريخ اشراقا ، حيث كانت تتحقق فيها الوحدة والانسجام بين الحياة العقلية والثقافية للناس وحياتهم الاجتماعية والسياسية ، قدمها أنموذجا « للشعب الحر ، الجميل ، السعيد » .

فاليونان كانت عند هيجل هي « النقطة المنيرة للتاريخ » ، وثبتت له فيما يقول كاسيرر ، على أنها « فردوس السياسة المفقود » ، وإذا كان اليونانيون القدماء قد جسدوا الحرية بمعناها الحق ، فذلك لأنهم لم يعرفوا أى نوع من ألوان الانقسام أو الانفصل ، سواء بين الفرد ونفسه ، أو بين الفرد والفرد ، أو بين الفرد والمجتمع ، وبالتالي لم يعرفوا ذلك الانغلاق أو التقوقع الأليم داخل الذات الفردية أو المصلحة الشخصية . وقد أعانهم على ذلك أنهم لم يعرفوا الهرب إلى عالم « آخر » مفارق لهذا العالم الأرضي ، أعنى عالم الماوراء l'an dela . فالوطن عند اليوناني القديم هو المطلق (١) .

وبعبارة أخرى فإن أرض اليونان القديمة التي نظر إليها الشعراء المعاصرون لهيجل مع أمثال جيته وشلر وهلدريان « بعيون الروح » ، أخذت عند هيجل طابعا سياسيا حيا فتظهرت له دولة المدينة Polis اليونانية بوصفها مجالا للحياة ، يتيح للفرد ، كل فرد ، أن يحقق وجوده تحقيقا حرا أصيلا ، وأن يحقق ذاته في هذا المجال ، أى الوطن . ولا مجال هناك لوطن (آخر) يقوم هناك ، وراء هذا الوطن الأرضي . فالذى يعيش في « وطنين » أو عالمين ، لا يعيش في أى منهما ، ويفقد بالتالي ذاته . وهكذا . تتقضى الحرية وحدة السياسة والدين : فالاله عند الآثينيين هو آثينا .

وإذا كانت دولة المدينة اليونانية ، كما قال هيجل ، « دارا صغيرة » يشعر كل فرد فيها بالآلفة ، فإن ألمانيا هي كالبناء القوطي الضخم الذى صجرته الحياة والسعادة والحرية . على هذا الذخ من المقابلة بين « نعيم » اليونانيين وحريتهم وبين « شقاء » الألمان وعبوديتهم - كان يمضى هيجل الطالب في نقد الوضع الذى كان قائما في ألمانيا فكان يأخذ على الألمان نزعتهم الفردية الأنانية ، وجريهم وراء المصلحة الخاصة الشخصية ، وبالتالي انتسامهم على أنفسهم وعدم مشاركتهم في أمور الدولة العامة ، لذلك كانت

الدولة بالنسبة لهم شيئاً آخر غريباً عنهم وقوة معادية لهم ، مما دفع كل فرد الى الحفاظ على حريته خارج الدولة وبمعزل عنها ، أى فى داخله (١) .

وقد كان شغل هيجل الشاغل فى هذه الفترة من حياته أن يدرك تلك القوة التى ولدت ، فى اليونان القديمة ، هذه الوحدة اللة التى ربطت بين جميع مجالات الحضارة ، والتى ولدت التطور الحر لجميع قوى الأمة . وقد وجد هذه القوة الخفية فيما أسماه « بروح الشعب » *Volksgeist* وليست روح الشعب أمراً أو كيانه صوفياً غيبياً ، وإنما هى مجموع الشروط الطبيعية والاقتصادية والأخلاقية والثقافية التى تحدد كلها التطور التاريخى للأمة . يقول : « ان روح شعب ما ، أى تاريخه ، ودينه ، ودرجة الحرية السياسية التى وصل اليها - كلها عناصر لا يمكن فصل الواحد منها عن الآخر . . . بل انها لتتشابك كلها فى رابطة واحدة . فالتاريخ ، والدولة ، والدين ، هم رفاق ثلاثة ، لا يعمل الواحد منهم بمعزل عن الآخرين ، وثمة تأثير متبادل فيما بينهم » (٢) .

وبعبارة أخرى فإن « روح الشعب » ، كما اتصورها هيجل فى فترة توبنجن ، كانت أقرب ما تكون الى تصور منتسكيو عن « الروح العامة » *L'esprit général* ، التى هى محصلة « لعوامل أو عناصر عديدة » . لكن هذه المحصلة هى عند هيجل عبارة عن « كلية حية » تتكامل فى داخلها وتتفاعل هذه العوامل أو العناصر المختلفة : من تاريخ وسياسة ودين ، التى ينتقل عبرها مضمون هذه الكلية الحية .

على أن هيجل فى هذه الفترة كان يؤكد دور الدين فى تشكيل روح الشعب ، الى الحد الذى يستحيل معه قيام دولة الحديثة اليونانية من جديد عن طريق العمل السياسى وحده ، وفى غيبة عن الدين . ذلك أن « تشكيل

1. Bourgeois, B., *la Pensée Politique de Hegel*, Paris, P.U.F., 1969, PP. 28-29.

2. Hegel, *Werke I. Frühe Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, S. 41.

سوف نعتد على هذا المجلد الأول من الفشرة الحديثة لأعمال هيجل .

روح الشعب إنما هو من شأن دين الشعب Volksreligion من ناحية
والعلاقات السياسية من ناحية أخرى، (١) . وإذا كان التاريخ (أو الزمان)
للشعب اليوناني « أباء » ، والسياسة « أمه » ، فإن الدين هو « مرضعته » ،
أي أن الدين بحسب هذا التشبيه ، إنما هو ذلك العنصر الهام الذي يعمل
على نمو روح الشعب وبقائها .

الدين الذاتي والدين الموضوعي :

كان من الطبيعي أن تتأثر نظرة هيجل الى الدين بهذا الحب الجارف
للليونان القديمة . فالدين في نظره يجب أن يكون ، كما كان عند اليونانيين
القدماء ، قوة حية تنمو في الحياة الواقعية للعصر . كتب ، في عدة صفحات
تبقت لنا مما كتبه في نهاية فترة توبنجن (عام ١٧٩٣) وتعرف باسم
« شذرة توبنجن » ، "Tuebinger — Fragment" ، يقول « لا يجوز تطم
الدين من الكتب ، ولا أن يقتصر على العقائد الجامدة ، أي لا يجب أن يكون
الدين لاهوتيا ، بل الأحرى أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية
للشعب ، أي في عاداته ، وتقاليده ، وأعماله واحتفالاته . . . يجب أن يكون
شعبيا عاما ، لا كهنوتيا خاصا (بطائفة معينة) . . . لا يجب أن يكون الدين
أخرويا ، بل دنيويا انسانيا . وعليه أن يمجّد الفرح والحياة الأرضية ،
لا أن يمجّد الألم والعذاب والحياة الأخرى ، كما هو الحال في المسيحية، (٢) .
وانطلاقا من هذه النظرة الى الدين يميز هيجل بين نوعين من الدين :
ودين ذاتي هو الجانب الحي من الدين وقد صار حياة بينية . وإذا كان
دين موضوعي ، هو اللاهوت Theologie من حيث هو نسق من الحقائق ،
اللاهوت — هذا النسق من المعارف الذي نثقل به ذاكرة الأطفال وأذهانهم —
مجرد « حرف ميت ein totes kapitel » ، أي ألفاظ جامدة محفوظة ،
فإن الدين الذاتي هو وحده الذي يستحق ، عند هيجل . اسم « الدين
Religion » ، لأنه يتلاقى بالقلب ، ويتصل بالعواطف والشاعر ،

1. ibid, S. 42.

2. ibid., S. 13.

ويتحول الى أفعال وأعمال • وعندما يتكلم عن الدين فهو يقصد الدين الذاتي ، أى دين الشعب Volksreligion (١) حيث تكون مهمته الرئيسية هى العمل على رفع روح الشعب والسمو بها (٢) •

بهذا المعنى يصبح الدين عاملا من عوامل « تأصيل » لائنسان وتثبيته فى الأرض ، يصير حياة أرضية ، لأنه موجود فى « القلب » (رمز كل ما هو حى عند هيجل) ويترجم تلقائيا الى أعمال وأفعال • هكذا كانت الديانة الشعبية عند اليونان • أما اذا تحول الدين الى لاهوت جامد ، أى إلهاً ميتة باردة ، تختزنها « الذاكرة » وتحفظها وينظمها الذهن أو الفهم Verstand فى نسق ، فانه يحول بذلك بصر الانسان عن الأرض الى السماء ، حيث عالم « الماوراء » ، أى انه يصبح عاملا من عوامل اغتراب الانسان وشقائه •

وهذا ما قامت به المسيحية عندما تحولت ، على أيدي رجال الكنيسة « اللاهوتيين » فى عصره ، الى مجرد لاهوت عقيم ، يعجز عن القيام بأى دور اجتماعى فعال فى حياة الناس (٣) • كتب هيجل يقول : « ان ديننا (يقصد المسيحية) يريد تعليم الناس ان يكونوا من مواطنى السماء : يوجهون ابصارهم دائما الى أعلى ، وهذا هو السبب فى ان العواطف الانسانية تصبح بالنسبة لهم غريبة fremd ، (٤) »

1. ibid., S. 14.

2. ibid., S. 12.

(٣) قارن نقد هيجل للاهوتيين فى عصره بنقد التوحيدى لرجال الدين الذين يهتمون بحفظ القرآن الكريم ، دون أن يسرى شيء مما حفظوه فى سلوكهم العملى • يقول التوحيدى فى كتابه « الاشارات الالهية » : « والعجب أنك - أيها العالم الفقيه ، والأديب النحوى - تتكلم فى اعرابه وغريبه (يقصد القرآن الكريم) وتأويله وتنزيله ، وكيف ورد ، وبأى شيء تطلق ، وكيف حكمه فيما خص وعم ، ودل وشمل ، وكيف وجهه ، وكيف ظاهره وباطنه ، ومشتقله ورمزه ، وماذا أوله وآخره ، وأين صدره وعجزه ، وكنابته وأفصاحه ، وكيف حاله وحرامه ، وبلاغته ونظامه ، وغايته ودرجته ومقامه ، ومن قرأ بحرف كذا وبحرف كذا - ثم لا تجد فى شيء مما فكرتك به ، ووصفتك فيه ، ذرة تدل على صفائك فى حالك وإدراكك مالك ، بل لا تعرف حلاوة حرف منها ... نعلمك كله لفظ ، وروايتك حفظ ، وعملك كله رضى

4. Werke I, S. 42.

هنا ترد ، ولأول مرة عند هيجل ، الكلمة الألمانية fremd . ترد في سياق عام ، يمكن أن تسميه : نقد الاغتراب الديني . ومؤدى هذا النقد أن المسيحية في صورتها اللاهوتية الجسامدة وبوصفها أقوالا محفوظة وبتوجيهها اهتمام الانسان الى عالم السماء ، قد انتزعت الانسان انتزاعا من عالم الأرض والواقع ، فصار منفصلا وغريبا عنه . وهذا على العكس من ديانة اليونان التي كانت ديانة « القلب السعيد » و « العواطف » الجميلة و « العمل » الأرضي ، وديانة الشعب « الحر » سياسيا .

العقل والحسنة

(برن ١٧٩٣ - ١٧٩٦)

في عام ١٧٩٣ تخرج هيجل من معهد توبنجن الديني . لكنه لم يدخل في سلك الكهنوت ، وآثر الاشتغال مدرسا خصوصيا في مدينة برن عاصمة الاتحاد السويسري . وقد أقام من اقامته في هذا البلد الغريب . فمن ناحية اهتم بدراسة « كيفية التركيب الاجتماعي والسياسي لمجتمع الأشراف في برن ، ولاحظ ألعيب السياسة في هذه المدينة ، وعرف عن قرب مناورات السياسيين وقد كتب هيجل في ذلك الى شلنج يقول : ان المؤامرات والدسائس في قصر امبراطور ألمانيا لا تعتبر شيئا أمام ما نراه هنا في برن . ولابد لمن يريد أن يعرف هذا الدستور الأرستقراطي أن يمضي هنا فترة عيد الفصح ، وهي الفترة التي تتم فيها تجديد انتخابات مجلس المائتين » (١) . ومن ناحية أخرى ، وجد متسعا من الوقت ، لكي يقرأ بعناية شديدة بعض الكتب الأساسية التي كان لها أكبر الأثر في تفكيره ، مثل كتب كنت في « النقد » ، وخاصة كتابيه « نقد العقل العملي » و « الدين في حدود العقل » ، وكتاب شلر « رمائل في التربية الجمالية للانسان » ، وكتاب جيبون « انحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها » .

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي ، المثالية الألمانية : شلنج ، القاهرة النهضة العربية ، ١٩٦٥ ، ص ٨٠ .

على ضوء ألوان الاهتمام والقراءة هذه ، أثار هيجل في هذه الفترة السؤال التالي ، كيف تحولت الديانة اليونانية ، وهي الدين الشعبي الذي يمجّد الحرية والفرح والسعادة الأرضية ، الى ديانة هي المسيحية - تتميز بالجهامة والحزن والاستسلام ، تدعو الى الهرب من هذا العالم الأرضي الى ما وراءه ؟ بعبارة أخرى : كيف ظهر الاغتراب من حيث هو شقاء ، وتمزق ، وفقدان للحرية ، ومتى نشأ ؟ .

الحرية والاغتراب :

الاجابة المباشرة عن السؤال السابق يمكن التماسها في صفحتين ، على جانب كبير من الأهمية ، بقيتا مما كتبه هيجل في عام ١٧٩٤ . فعلى الرغم من أهميتهما بالنسبة الى موضوع « الحرية والاغتراب » ، فانهما بمثابة ارماس أو نواة لفلسفة في التاريخ . اذ كانت المشكلة الرئيسية فيهما هي مشكلة العلاقة بين التاريخ ، والسياسة ، والدين . وكان المنظور الذي تناول هيجل من خلاله هذه المشكلة هو : شعب اليونان الحر سياسيا ودينيا ، وهو نفس المثل الأعلى الذي كان يعتنقه في فترة توبنجن ، ولكن مع اختلاف ، لابد من ذكره ، وهو أن هيجل في توبنجن كان ينسب الى الدين دوراً مميزاً في تشكيل روح الشعب ، فهو للشعب مرضعته ، حسب التشبيه الذي أخذه عن أفلاطون . أما في هاتين الصفحتين فقد بدأ ينظر الى التاريخ السياسي على أنه هو العنصر الحاسم بالنسبة الى روح الشعب . وما الدين الا مجرد تعبير عن هذه الروح في صورة دينية .

في هاتين الصفحتين ، اللتين سوف نطلق عليهما اسم « شجرة ١٧٩٤ » ، لكي يسهل علينا الاشارة اليهما ، يميز هيجل بين ثلاث مراحل في تاريخ الغرب : مرحلة العالم القديم ، ومرحلة العصور الوسطى ، ومرحلة العالم الحديث .

ان العالم القديم فهو عصر الجمهوريات الحرة (اليونان في المقام الأول وروما وقت مجدها وفي عصرها الجمهوري) ، حيث تحققت الحرية السياسية تحققت كاملاً ، وحيث كان الانسان الجمهوري الحر يضحى بنفسه ، عن طيب

خاطر ويفرح ، في سبيل وطنه . وقد كانت هذه التضحية هي التي تؤلف ، على وجه التحديد ، فضيلته المدنية الوطنية . *oeffentliche Tugend* أو هي فكرته *Idee* ، التي تحقق له اشباعا ورضا كاملين . ولم يكن ينتظر من وراء أداء واجبه هذا جزاء أو تعويضا ، ذلك لأنه لم يكن على يقين بوجود حياة أخرى في عالم « الماوراء » .

لكن ، وأسفاه ! ان هذا البطل القراجيدى الذى كان يضجى بنفسه في سبيل وطنه لم يعد له وجود . والسبب في ذلك يرجع الى الاستبداد السياسى . فقد أعقب الجمهورية اليرنانية والجمهورية الرومانية والشعب الحر ، وضع سياسى آخر يتميز بطغيان الملوك والأمراء واستبدادهم . في هذا الوضع اختفت كرامة الدولة وجلالها ، فلم تعد هناك فضيلة مدنية أو وطنية ، ولم يعد الانسان يتمتع بالحرية ، بل وفقد الثقة بنفسه ، وبجميع الأفكار الخلقية . على أن الفساد الخلقى للانسان وضعفه ، وطا طته العمياء ، لنزوات الطعنة والمستبدين ، قد انعكس كله في دين (هو المسيحية) يدعو الى الدعة والاستكانة والتواضع ، ويذهب الى أن الانسان عاجز عن فعل الخير ، لأنه فاسد بطبعة . وسط هذا اليأس والسقاء توجه الانسان الى السماء ، طالبا الجزاء والجزاء . فبعد أن فقد آلهته ، ونفسه ، وكل يقين داخلى بالله والخلود ، أصبح بحاجة الى تأكيدات خارجية ، الى معجزات ، ومواعظ ، لكي يتجدد في نفسه الايمان بحياة مقبلة . لقد كان بحاجة الى فرد ، أو شخص (هو المسيح) يستطيع أن يتخذ منه أنموذجا ومثالا يثير الإعجاب . ولما كان الوطن لم يعد شيئا بالنسبة الى المسيحي . فقد تقوقع هذا الأخير داخل حياة خاصة تماما ، لا يهتم بالوطن وإنما بتحسين مستوى معيشته فقط . وهنا تكمن أخلاقه ، حيث يؤلف من أجلها نسقا من الحكمة العملية . أما كل ما هو جميل وسام في الطبيعة البشرية ، فقد قام هؤلاء المسيحيون البرجوازيون الضعفاء بنقله ، بأنفسهم ، خارج أنفسهم على ذلك الفرد الغريب *im das fremde Individuum* ، ولم يستبقوا لأنفسهم سوى كل ما هو حقير ودينى فيهم .

لكن عصرا جديدا قد بدأ ، مع ظهور كبار الفلاسفة من ناحية ، وقياس

الثورة (الفرنسية) من ناحية أخرى . وأخيرا استرد الانسان وامتك من جديد *aneignen Wieder* ما في الطبيعة الانسانية من جمال ، وأصبحنا نستكشف في أنفسنا الأفكار الأخلاقية العظيمة في جلالها وبهائها ، بينما فقدت مشاغل الحياة والمعيشة أهميتها . وبدلا من أن نتواضع ، أصبحنا نعزّز بأنفسنا ونثق فيها . وما قد انتزعه المسيحيون من أنفسهم وأسقطوه على شخص المسيح ، بدأنا نفهم أن عملنا *Werk* ، وملكتنا *Eigentum* تنتمي إلينا . لقد أخذت فردية المسيح نفقده أهميتها ، واختفى مذهب فساد الانسان . وأما الدين الذي يأخذ دائما طابع أو لون العصر ويتأثر بدساتير الدولة *Staatsverfassungen* وأنظمتها السياسية فقد بدأ يكتسب قيمة خاصة وحقيقية ومستقلة (١) .

قلبك هي شجرة ١٧٩٤ بعد أن قسمناها إلى ثلاث فقرات بحسب المراحل أو العصور الثلاثة التي مر بها تاريخ الغرب الأوربي ، وهي العصور تمثل عند هيجل ثلاث لحظات : ١ - فالعصر القديم ، عصر للجمهوريات الحرة ، يمثل لحظة الحرية . ٢ - والعصور الوسطى للمسيحية - عصر الأباطرة والطفاة المستبدين ، يمثل لحظة الاغتراب ، أي فقدان الحرية . ٣ - وأخيرا العصر الحديث ، عصر الثورة الفرنسية ، يمثل لحظة استرداد الحرية ، أي قهر الاغتراب .

والجدير بالملاحظة أن الكلمة الألمانية *fremd* (غريب) ترد في هذه الشجرة للمرة الثانية بعد ما وردت في « شجرة توبنجن » للمرة الأولى ، وعلى الرغم من أن السياق العام لكليهما هو نقد الاغتراب الديني ، إلا أن الكلمة ترد هنا في جملة يمكن أن نعدها بداية التعريف الفني للاغتراب عند هيجل ، ألا وهو نقل ما هو سام وجميل في الطبيعة الانسانية إلى موجود آخر غريب . فما هو ملكي يصبح خلال عملية النقل هذه شيئا غريبا عني . هذه العملية هي ما سوف يطلق عليه فيما بعد « مصطلح » الاغتراب

Entfremdung . ومن ناحية أخرى نجد في هذه الشذرة الكلمة الألمانية Wieder aneignen (يسترد ، يملك من جديد) للدلالة على عملية استرداد الصفات التي نقلها الانسان الى آخر غيره ، فيقضى بذلك على الاغتراب .

على أن هذه الشذرة بما فيها من لحظات ثلاث تمثل : الحرية أو فقدان الحرية (الاغتراب) واسترداد الحرية (قهر الاغتراب) ، لا يمكن أن تفهم الا من خلال الوضع التاريخي بالغ التعاسة والتأزم الذي كان يعيش فيه هيجل . فقد كان الألمان في عصره مغتربين ، بمعنى أنهم قد نقلوا ما في طبيعتهم من صفات سامية جميلة ووضعوها في أيدي الأمراء والنبلاء ، فصاروا في أيديهم كالسلع تباع وتشترى . وذهب هيجل الى أن قهر هذا النوع من الاغتراب لن يكون الا باسترداد الانسان لصفاته ، وخاصة الحرية ، وامتلاك ذاته من جديد . ولذلك قال فيما بعد : « ما على جيلنا الا أن يضطلع بمهمة جمع الكنوز (أى صفات الكمال الانسانية ، والحرية بوجه خاص) التي نبثرها أسلافنا لحساب السماء » .

ولئن كان الدين المسيحي ورجال الكنيسة اللاهوتيون قد تصافرت جهودهم مع جهود الطغاة والمستبدين من رجال السياسة في ابقاء الانسان الألماني في حالة من العجز السياسي وفقدان الحرية ، فإن كبار الفلاسفة هم ، في نظر هيجل ، القادرون على تبديد الهالة التي أحاطت بهؤلاء جميعا ، وفي استطاعتهم تبصير الناس بالحرية الكامنة فيهم والتي تمثل « كرامة Wuerde ، الانسان ، والاهابة بهم أن يستردوا هذه الحرية فتكون ملكا (أو قنية) لهم من جديد . فقد كتب ، في رسالة الى شلنج عام ١٧٩٥ ، يقول ان أهمية عصره تكمن في أن الهالة التي أحاطت بكبار الغاصبين وآلهة الأرض قد اختفت فالفلاسفة يبرهنون على كرامة الانسان ، وسوف يتعلم الناس كيف يشعرون بها، ولن يكتفوا بالمطالبة بحقوقهم، التي تمرغت في الوحل ، بل انهم ينتزعون هذه الحقوق بأيديهم ، ويجعلونها ملكا لهم لقد لعب الدين والسياسة لعبة واحدة ، اذ أن الدين قد علم الناس ما أراد

الطغيان أن يلقيهم لياه ، وهو احتقار الانسانية وعجز الانسان عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهوده الخاصة ، (١) .

لقد تجاوز هيجل ، في شذرة ١٧٩٤ ، ذلك النقد العقلي التقليدي للدين الذي كان ينظر الى الدين على أنه « خطأ » وقع فيه الانسان ، وأقام نقد الدين على أساس وجودي تاريخي ، جديد كل الجدة وثورى تماما ، تضمن أصل الثورة التي شنها فيما بعد كل من فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) وبرونو باور (١٨٠٩ - ١٨٨٢) على الدين ، كما تضمن أصل المحاولة التي قام بها كل من ماركس ونييتشه لقلب القيم رأسا على عقب . فالدين لا يبدو ، في هذه الشذرة ، كما لو كان خطأ بسيطا ، وإنما يظهر على أنه « اغتراب » ، فلا ينبغي إذن النظر الى الدين على أساس أنه « معقول » ، أو « لامعقول » بل يجب أن يفهم وأن يفقد بوصفه تعبيرا عن « شقاء » الانسان و « يؤسسه » و « تمزقه » . لذلك نرى هيجل يهيب بالانسان أن يسترد « كنوزه » التي اغتربت عنه لحساب من في السماء ، يستردها بوصفها ملكه هو . وقد قال انجلز (١٨٢٠ - ١٨٩٥) فيما بعد : « بفضل فويرباخ تلميذ هيجل ، هبطت السماء الى الأرض ، وتبعثرت كنوزها ، كما لو كانت أحجارا على قارعة الطريق ، وما على المرء أن يحاول التقاطها وجمعها » (٢) .

والواقع أن تلاميذ هيجل من الفلاسفة المعاصرين لم يفتوا شيئا سوى أن دفعوا برنامج الاسترداد *Weideraneignung* ، الذى صاغه هيجل لأول مرة في هذه الشذرة ، الى أقصى نقائجه ، من ذلك مثلا ما يقوله الماركسيون عن ضرورة « استرداد » الطبقة العاملة لطاقتها على العمل ووسائل الانتاج

(١) مقتبسة في ماركيز ، العقل والثورة ، ص ٣٦ .
هذه الرسالة كتبها هيجل في ابريل ١٧٩٥ ، ردا على رسالة كان صديقه شلنج قد بعث بها اليه ، وقال فيها : « ان الحرية هي البداية والنهاية في كل فلسفة » . والملاحظ أن الروح الثورية التي تسرى في رسالة هيجل هي نفسها الروح التي كانت تسرى في شذرة ١٧٩٤ التي كتبها قبل ذلك بعام واحد .
2. citè Par Papaloannou, Hegel, op cit., P. 25.

لذاته الحقيقية الأصلية التي ضاعت منه وسط الناس ، وفي خضم الحياة
اليومية وفي المجتمع الصناعي الآلى .

المسيح .. نبي كنتى :

في عام ١٧٩٥ ألف هيجل كتابا كاملا بعنوان « حياة المسيح » ، تناول
فيه سيرة المسيح تناولاً عقلياً علمياً ، استبعد معه المعجزات التي روتها
الأناجيل عنه . فقد نظر هيجل الى المسيح على أنه انسان مناضل ، وداعية
من دعاة العقل والحرية ، أى أنه استبعد الجانب الالهى في المسيح .

لم يكن هيجل يهدف الى تقديم صورة تاريخية دقيقة للمسيح ،
بقدر ما كان يهدف الى تقديم صورة حية له ، تتفق - من ناحية مع عصر
هيجل ، عصر الايمان بنور العقل Aufklaerung (عصر التنوير) (١) ،
ولا تتعارض - من ناحية أخرى - مع الدين الشعبى عند اليونان القدماء ،
فقد نقد المسيح ، بحسب هذه الصورة التي قدمها هيجل في هذه الفترة ،
كل علو ومفارقة ، وصار بشرا مثلنا . فما هو بالأقنوم الثانى من الأقانيم
الثلاثة المقدسة (أى الابن) ولا المخلص البشرية الفاسدة ، وإنما هو مجرد
انسان طاهر ، ومكافح ضد الديانة اليهودية التي تقوم على أساس الطاعة
والخضوع لتشريع خارجى ، مستمد من سلطة خارجية ، هي سلطة الوحي .
وقد وضع المسيح في مقابيل هذه السلطة الخارجية سلطة أخرى ، هي
سلطة العقل .

« آمنوا بالعقل » تلك هي دعوة المسيح ورسالته في نظر هيجل .

فالعقل - كما يقرل - شرارة الالهية ، أو قبس الالهى ، كامن في الانسان . وعلى
الانسان أن يهتدى في حياته بهدى العقل وحده ، دون اعتماد
على أية سلطة خارجية (٢) .

(١) أنظر في تفاصيل الصورة العقلية التي قدمها مفكرو عصر التنوير
للمسيح والسيحية مقدمة الدكتور حسن حنفى للترجمة العربية التي قام
بها لكتاب لسنج « ترجمة الجنس البشرى » . القاهرة دار الثقافة
الجديدة ، ١٩٧٧ .

2. Hegel, La Vie de Jesus, trad. française Par Rosca. Paris
1928, P. 49.

وهناك في هذا الكتاب فقرات كثيرة تكتشف ، بوضوح ، عن مدى تأثير هيجل بكننت ، مثل قوله على لسان المسيح « طلب منكم أن تحبوا أصدقاءكم ، وأجيز لكم أن تكرهوا أعداءكم ، لكن الحق أقول لكم : إن لم تقدرُوا على حب أعدائكم ، فعلى الأقل احترموا الانسانية فيهم ، ومثل قوله : « اعمل بحيث يجيء عملك قائما على قاعدة ، تود أن تكون هي القانون العام لجميع البشر » . لكن هيجل على الرغم من تأثيره الواضح بكننت في أمثال هذه الأقوال ، لم يكن يريد - كما أراد كنت - أن يقدم مجموعة من القواعد الأخلاقية العقلية الصارمة التي تحكم سلوك الموجودات الانسانية ، بل كان يريد أن يقدم علم لسان السيد المسيح أخلاقا تكون شبيهة بالحكمة الفردية كما نجدُها عند سقراط (١) .

على أن الذي يعنينا هنا هو ماذهب إليه هيجل من أن اتباع المسيح قد حولوا دعوته : « آمنوا بالعقل ، الى دعوة تقول : « آمنوا بالمسيح » . هنا يتمثل الشقاء والافتراب ، أى نقل الصفات السامية الجميلة في الانسان (كالعقل ، الحرية الخ) الى فرد آخر ، هو المسيح . لقد ألهموا سيدهم : المسيح ، وحولوه الى شرط للخلاص . فكيف تم هذا التحول ؟ . بعبارة أخرى ، كيف تحول دين المسيح ، كما تصوره هيجل على نحو عقلي ، لا مجال فيه لاغتراب الانسان عن ذاته ، الى مذهب كهنوتي جامد ، يجعل الانسان مغتربا عن ذاته ، شقيا بآثما ؟ وبعبارة ثالثة ، كيف تحول دين المسيح الذي كان ، في أصله عند المسيح ، يشبه الدين الذاتي الشعبي عند اليونان الذي يعمل على تحرير الانسان ، الى دين موضوعي لاهوتي ، يعمل على تكبيل الانسان بأغلال وأصفاد ؟

الاستقلال العقلي والافتراب

الاجابة على الأسئلة السابقة يمكن التماسها في كتاب ، لم يكتمل ، عن « وضعية الدين المسيحي » ، ألفه هيجل في نفس العام الذي ألف فيه كتاب « حياة المسيح » أي في عام ١٧٩٥ .

1. Cf. Peperzak, A. Le jeune Hegel et la vision morale du monde, La Haye, Nijhoff, 1960, PP. 60 - 77.

ولكن ، ما المقصود « بالوضعية » Positivitaet ؟ نقول هيجل : « أن الدين يكون وضعيا عندما يقاأس على سلطة خارجية (عن العقل) » (١) ، وفي موضع آخر ، (٢) . ومعنى هذا أن « الوضعية » تقال في مقابل الاستقلال العقلي ، والحرية : حرية العقل على وجه الخصوص ، التي ما هي الا تحرر من كل شيء يفرض من الخارج . وعلى هذا ، فإن « الوضعي » هو كل ما هو مفروض على الانسان ، عن طريق السلطة ، ويتعارض مع ما في الانسان من تلقائية ، وحيوية ، وحرية . والدين « الوضعي » هو الدين في جانبه « الجامد » أو « الميت » و « العرضي » . انه بعبارات فترة توبنجن ، الدين الموضوعي ، أو اللاهوت . وينشأ الاغتراب نتيجة الخضوع أو الطاعة العمياء لسلطة أخرى (كالوحي أو الكنيسة) غير سلطة العقل .

وكما ميز هيجل ، في فترة توبنجن ، بين الذاكرة والفهم من ناحية ، والقلب من ناحية أخرى ، فاننا نراه يميز في هذا الكتاب ، بين الفهم Verstand والعقل Vernunft . أما الفهم فهو على وجه التحديد العقل الصارم ، الجامد ، الميت ، كما نجده عند فلاسفة عصر التنوير ، هـ أداة للدين الوضعي أو اللاهوت ، ويدرك الجزئي بمعزل عن الكلي . وأما العقل فهو القوة التي تحرك الواقع في شموله ، ولها معرفة بالتاريخ . أنه يرادف الحكمة ، أو الحياة - وهو يدرك الجزئي الذي يتجسد فيه الكلي .

ونعود الى السؤال الذي طرحناه من قبل : كيف تحول دين المسيح ، الذي كان يستهدف تحرير الانسان واستقلاله العقلي ، الى ديانة وضعية ، تستعبد بمؤسساتها (وعلى رأسها الكنيسة) وعقائدها الجامدة ، الانسان ؟ .

لقد كان المسيح حكيما كسقراط ، يدعو الى الايمان بالعقل . ولكن - وهذا هو الفرق بينه وبين سقراط - جاء اتباعه من بعده وحولوا دعوته

1. Werke I, S. 108.

2. ibid, S. 111.

الى ايمان بسلطة خارجية والى نحلة دينية . ويتوقف هيجل طويلا عند
الحواريين باعتبارهم أحد الأسباب الهامة في تحويل دين المسيح الى ديانة
وضعية . ففي نظره أن الحواريين كانوا يتميزون - من حيث علاقتهم
بسيدهم المسيح - بخضوع وخشوع شديدين وشجاعة وعناد بالغين . صحيح
أن المسيح كان يعمل على توسيع مداركهم ، لكنه أخفق في تخليص أذهانهم
من المعتقدات اليهودية التي كانت شائعة ، فضلا عن أن عنادهم وضيق
أفئدتهم قد حالا بينهم وبين فهم دعوة المسيح الحقيقية وجوهر مذهبه ، فلم
يحفظوا أقواله بأمانة ، بل أضافوا اليها من عندهم .

واذا كانت فلسفة سقراط لم تقسد ولم تتحول الى عقيدة جامدة ،
فذلك لأن أتباع سقراط لم يكونوا كأتباع المسيح . فقد كان كل من أفلاطون
وأرسطو مفكرا مستقلا ، وأكثر عمقا من الحواريين . فالمعروف أن هؤلاء قد
حجروا الحرف المهنية التي كانوا يشتغلون بها ، من أجل الاتصال بالمسيح
اتصالا كاملا ، ولم يكونوا يهتمون بالأمور السياسية العامة التي تتعلق
بالشعب أو الوطن ، إذ كان أفئدتهم محدودة بشخص المسيح فقط . أما أتباع
سقراط فقد كانوا ، على العكس من هؤلاء ، يحبون في سقراط فضيلته
وفلسفته ، وكانوا يحبون كفاحه من أجل وطنه ، وممارسته ، وبشجاعة
المواطن الكامل ، للحقوق المدنية . لم يرض أتباع سقراط أن يكونوا مجرد
وسائل عاجزة في يده ، بل أنشأوا المدارس الفلسفية التي تعبر عن آرائهم
الخاصة . أما حواريو المسيح فقد حولوا المسيحية الى ديانة وضعية انتشرت
في دول أوربا ، وكانت عاملا من عوامل اغتراب الانسان (١) .

فالانسان حين يدخل المسيحية في صورتها الوضعية يقوم «بتغريب» ،
أي ينقل ، حريته في التفكير ، بل أن شخصيته كلها تغترب عنه وتنقل الى
الجماعة المسيحية (أو الكنيسة) التي تفكر نيابة عنه . يقول هيجل .

« انى عندما أكون مقتنعا بحقيقة مذهب من المذاهب الفلسفية ، فانى أحتفظ
لنفسى بحق تغيير هذا الاعتقاد . متى أراد عقلى ذلك وهذا على العكس مما
يحدث عندما يدخل شخص ما فى الجماعة المسيحية ، فانه يتخلى عن الحق
الذى يقرر لنفسه بمقتضاه الصواب والخطأ ، وينقله الى هذه الجماعة التى
تقرر له ويسلم بواجب القبول لكل ما تقرر به معزل عن عقله ، بل وضد
عقله . انه ليسلم بواجب اخضاع ارادته لأغلبية الأصوات ، أى للإرادة
العامة . فهكذا تجرى الأمور فى العقد الاجتماعى . على أن هذا الخضوع . .
شأنه أن يثير فى الانسان شعورا بالقهر . ولا يمكن تخيل مثل هذا الوضع ، (١) .
ان حرية العقل عند هيجل تتمثل فى اتباع العقل قوانينه الخاصة التى
يشرعها بنفسه ولنفسه ، وهى تتعارض مع ذلك التشريع « الغريب fremde
الذى تسنه الكنيسة وتفرضه - قسرا - على الأفراد الذين يدخلون المسيحية .
فقد حاولت الكنيسة تحقيق أهدافها عن طريق خنق Ertöetung كل حرية
للإرادة والعقل (سواء كان العقل النظرى أو العملى) (٢) .

وفى قسم ثان من « وضعية الدين المسيحى » أوضح هيجل دور
الكنيسة فى تثبيت هذه الوضعية المتمثلة فى الاعتماد على سلطة أخرى خارجية
غير سلطة العقل بقوانينه النابعة من داخله ، فذهب الى القول بأن الكنيسة
كانت فى الأصل مجتمعا حرا ، يتألف من مجموعة من الأصدقاء ، لكل منهم
حق الدخول والخروج منه ، متى شاء . لكنها تحولت بالتدريج الى دولة
تكبت حرية الأفراد فى التفكير . وهنا يبلغ الدين المسيحى ، فيما يرى هيجل ،
أقصى درجة من درجات الوضعية والسلطة الاستبدادية ، ذلك أن القانون
الخلقى لم ينبع من داخل نفس الفرد ، وانما هو مفروض عليه من الخارج
أى من الكنيسة ، ويصبح كأنه شئ جامد معطى ، بلا روح . « على أن
خضوع الانسان لمثل هذا القانون المفروض عليه قسرا من الخارج ، هو مما
يتنافى مع حقوق العقل

1. ibid, S. 140.

2. ibid, S. 141.

« أن الامبراطورية التي تحير أمورها الكنيسة إنما هي امبراطورية جائزة ، لأنه لا يوجد فيها انسان يستطيع أن يعين قانوناً لنفسه ، أو أن يأخذ بما يميله عليه عقله ... ان مثل هذا الانسان الخاضع لقوانين تفرض عليه من الخارج انسان مغترب عن ذاته ، وهو بهذا الاغتراب Verasserung يتوقف عن كونه انسان ، (١) » .

تلك هي الخطوط العريضة لكتاب هيجل الذي لم يتم : « وضعية الدين المسيحي » ، عرضناها بايجاز شديد ، من زاوية ذلك التقابل أو التعارض الذي ارتآه هيجل بين الاستقلال العقلي الذي هو حق من حقوق الانسان التي لا يستطيع التنازل عنها دون أن يتنازل عن انسانيته وبين الخضوع لسلطة خارجية غير سلطة العقل ، خضوعاً يؤدي بالانسان الى « التوقف انساناً » ، أي بين الحرية والوضعية .

و « الوضعية » تظهر في هذا الكتاب وكأنها هي الاغتراب ، أو مظهر أساسي من مظاهر الاغتراب . صحيح أن هيجل لم يكن قد استخدم بعد كلمة الاغتراب ، Entfremung ، كاسم ، يدل على عملية نقل الصفات أو الحقوق التي يمتلكها الانسان والتنازل عنها الى سلطة أخرى (الكنيسة) ، لكنه كان يستخدم الكلمة : غريب fremd « كصفة » ينعت بها ذلك التشريع الذي تفرضه هذه السلطة الأخرى فرضاً على الانسان ، مما يحاول بينه وبين تحقيق وجوده الأصيل ، بوصفه انساناً حراً . بل اننا نراه يستخدم ، في النص الأخير الذي أوردناه منذ قليل ، الكلمة الألمانية Veräusserung التي سوف يستخدمها فيما بعد من بين كلما أخرى ، للدلالة على عملية الاغتراب ، بمعنى نقل الملكية ، وهو المعنى الذي رأيناه عند أصحاب نظرية العقد الاجتماعي ، وإن كان نقل الملكية عند هيجل يؤدي ليس فقط الى فقدان الحرية بل وأيضاً الى فقدان الوجود والحياة .

والحق أن لوكاتشي هو الذي يرجع اليه الفضل في بيان أهمية مقولة

الوضعية بالنسبة الى تطور هيغل واتجاهه نحو الفلسفة الجدلية . فقد كتب ، في مؤلفه عن « هيغل الشاب » ، يقول « ان الصورة التي بلغتها فلسفة هيغل الآن (يقصد حتى كتاب « وضعية الدين السيحي ») والتي تقابل بين الفاعلية المستقلة للذات وحريتها وبين الموضوعية الخالية من الحياة أي الوضعية ، لتتضمن أصل واحدة من المسائل الرئيسية في الجدل الهيغلي والتي ستتطور فيما بعد ، وأعني بها هذا الذي يقصده هيغل عادة بعد ذلك بالمصطلح : تخارج أو اغتراب Entaeusserung . . . والذي يتضمن كل مشكلة موضوعية سواء في الفكر ، أو في الطبيعة ، أو في التاريخ » (١) .

فالذات حين تضع موضوعا ، أو بتعبير آخر حين يتخارج موضوع ما ويغترب عن الذات التي أبدعته (وهو ما قد أطلقنا عليه من قبل اسم « الاغتراب اليتافيزيقي ») ، فان هذا الموضوع ، اذا ما هجرته الروح التي تبعث فيه الحياة ، ليتعرض للجمود - والتشيؤ ، أي يصير «وضعيًا» : الأفكار والأعمال ، والفلسفات ، والدساتير السياسية . . . وغير ذلك من ابداعات حية ، معرضة كلها لمثل هذا المصير : الوضعية .

ونقد الوضعية هو في جوهره رفض للخضوع والعبودية من أجل الحياة والحرية ، وهو النقد الذي يمكن التماس بداياته عند الأنبياء في ثورتهم على الوثنية . فالإنسان الوثني هو ذلك الإنسان الذي يقوم بإخراج ونقل قوته وقدراته الحية ويجسدها في وثن ، ثم يعبد هذا الوثن الذي هو من ابداعه . لقد انصبت قواه الحية في « شيء » وتفرغت فيه . وهذا الشيء - وقد أصبح وثنا - لا يشعر به الإنسان بوصفه نتيجة لجهده ، بل بوصفه شيئا آخر سواء ، عاليا وغريبا عنه ، فيعبدّه ويخضع له (٢) .

1. Lukacs, G., Der junge Hegel, Berlin, Aufbau Verlag, 1948, S. 105.

(٢) في « العهد القديم » نجد هذا النقد للوثنية الذي ما هو الا نقد للوضعية والتشيؤ ، ففي « سفر المزامير » نقرأ هذه الآية (١٣٥) التي تقول ان أصنام الأمم غضة وذهب ، عمل أيدي الناس ، لها أفواه ولا تتكلم ،

على أن نقد هيجل « لوضعية » الدين المسيحي ، وإن كان يستهدف إظهار ما في تدين رجال اللاهوت الجامدين من وثنية ، إن جاز هذا التعبير ، فإنه كان يرمى أساسا إلى نقد العبودية التي صار عليها الإنسان في عصره .

بى أن نقده للوضعية في الدين ، أو الاغتراب الديني لم يكن ينفصل عن نقد العبودية السياسية أو الاغتراب السياسي . ولذلك ، فإننا لا ندعو الصواب أن قلنا أن كفاح هيجل ضد الدين في صورته الوضعية إنما هو في الحقيقة الأمر كفاح سياسي ضد الاستبداد والطغيان ، دفاعا عن الحرية السياسية المفقودة في مجتمعه . فما دام الدين والسياسة قد لعبا - كما جاء في رسالته إلى شلنج - لعبة واحدة ، « إذ أن الدين قد علم الناس ما أراد الطغيان أن يلقنهم إياه ، وهو لاحتقار الإنسانية وعجز الإنسان عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهوده الخاصة ، فإن استرداد الحرية التي جسستها دولة المدينة اليونانية في العالم القديم والتي ابتعتها الثورة الفرنسية في العصر الحديث يتطلب هدم هذا الدين الوضعي الذي أفسد نفس الإنسان إلى الابد الذي جعله يقبل العبودية السياسية ويرضى بها .

وقد قام هيجل بنفسه ، في هذه الفترة من تطوره الفكري ، بعملية التهديم أو التقويض لما في المسيحية من وضعية وجمود . لكنه لم يتبع في ذلك أسلوب الهجوم المباشر ، أي نقد المسيحية من خارجها ، بل نراه يتبع منهاجا ، أو إن شئت قلت : تكتيكا ، آخر يتمثل في توجيه النقد من داخل

لها أعين ولا تبصر ، لها آذان ولا تسمع . كذلك ليس في أفواهها نفس . مثلها يكون صانعوها وكل من يتكل عليها ، . في سفر أشعيا (لاصحاح الثاني) نقرأ هذه الآية : « وامتلات أرضهم أوثانا . يسجدون لعمل أيديهم ، لما صنعتهم أصابعهم وينخفض الإنسان وينطرح الرجل ، فلا تغفر لهم ، . أما حديث نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذي قال فيه : « ينبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد أمر دينه ، ، فهو أكثر جذرية وعمقا من نقد أنبياء اليهود للوثنية . فهذا الحديث إن دل على شيء فإنما يدل ، في اعتقادنا ، على وعي نافذ بأن الدين قد يتعرض هو نفسه وبمرور الزمن لتفسيرات جامدة ، من شأنها أن تبعده عن جوهره الحق الحي ، فيستبدل بالروح الحرف ، ويقوم الدين الجامد القفل مقام الدين المتجدد المفتوح . ولذلك ، فلا بد من ظهور مجدد ، كل قرن من الزمان . كيما يكسر الجمود الذي يلحق بالدين ، ويكتشف عن روحه النابض بالحياة ، فينمو ، ويزدهر في قلب كل عصر عصر .

المسيحية ذاتها ، وذلك بأن يحارب الخطأ ، وهو هنا المسيحية في صورتها
الوضعية التي كانت قائمة في عصره ، عن طريق اظهار الحقيقة ، وهي هنا
المسيح ، أي العقل والحرية : المثل الأعلى لهيجل الشاب .

وقبل أن ننتقل الى الفقرة التالية من تطور هيجل ، وهي المعروفة باسم
« فترة فرانكفورت » ، نود أن نعرض لعدة صفحات كان قد كتبها قبلي
مغادرته لبرن ، أي في عام ١٧٩٦ . وهذه الصفحات التي تبقت لنا (فقد
فقدت منها صفحات البداية والنهاية) بالغة الأهمية ، لأنها تعد في وقت
واحد تلخيصا لما سبق أن ذكره وتمهيدا لما سوف يذكره فيما يتعلق بفكرته
« الحرية الاغتراب » .

الله - المرأة :

رأينا « فكرة » الاغتراب ، في شجرة ١٧٩٤ ، حين تكلم هيجل عن نقل
كل ما هو سام وجميل في الطبيعة الانسانية الى فرد آخر غريب ، هو
المسيح . وفي هذه الصفحات ، التي سوف نطلق عليها اسم شجرة ١٧٩٦ ،
نجد نفس الفكرة ، ولكن مع فارق هو : أن الموجود الآخر الغريب الذي ينقل
إليه الانسان صفاته أصبح هو الله بدلا من المسيح . وهذا النقل للصفات
التي يمتلكها الانسان ، أي الاغتراب ، لا يكون - في الشخرتين على السواء -
الا حين يعيش الانسان في وضع تاريخي بالغ البؤس والشقاء ويتميز أساسا
بنقدان الحرية السياسية .

ولندع هيجل يحدثنا عن الحرية : كيف تكون ؟ وعن الاغتراب : كيف
ينشأ ، ومتى نشأ ؟ (١) .

كان الدين عند اليونان الأقدمين - وكذلك عند الرومان أيام مجدهم -
شعبيا ، يسرى في جميع مناسط الحياة والدولة . بعبارة أخرى ، كان الدين
اليوناني - الروماني سياسيا ، موجها نحو خدمة الوطن . ولقد كانت «فكرة

Idee ، الوطن عند المواطن اليوناني أو الروماني ، هي « مثله الأعلى
Ideal ، هي الهدف النهائي ، لعالمه . فقد كان المطلق أو الله عند
الآثينيين هو أثينا وعند الرومان هو روما . وازاء هذه الفكرة أو المثل الأعلى ،
أي الوطن فقدت الذات الفردية والمصلحة الشخصية أهميتها عند مواطني
المواطنين .

كان المواطنون الجمهوريون القدماء يطيعون القوانين لأنها قوانين
وضعوها بأنفسهم لأنفسهم . وكانوا يطيعون الأحكام والقادة الذين اختاروهم
اختيارا حرا . وكذلك الأمر بالنسبة الى المؤسسات والسياسات السياسية ،
كانوا يخضعون لها ، لأنها من انشأهم ووضعهم . فالمواطن القديم اذن كان
يخضع لدولة هي دولته ، وقوانين هي قوانينه . وتلك هي الحرية في نظر
هيجل : أي أن يكون الانسان واحداً مع نفسه bei sich ، سراً في حياته
العامة أو حياته الخاصة .

ثم يطرح هيجل هذا السؤال : كيف حلت المسيحية . وهي ديانة
وضعية تقوم على السلطة والاستبداد ، محل الديانة القديمة الشعبية التي
كانت ممتزجة بحياة الشعب ؟ يجيب هيجل عن هذا السؤال بقوله : ان
السبب في انتصار المسيحية على الديانة اليونانية الرومانية القديمة يرجع
الى ذلك التحول الذي حدث في داخل المجتمع القديم ، أو بالأحرى الى تغير
الوضع السياسي . فالديانة الشعبية القديمة كانت ديانة شعب حر ، فلما
فقد الناس الحرية ، بطل - بالتالي - مفعول هذه الديانة ، وأصبحت لا تجد
الأفراد الأحرار الذين وجدت من أجلهم . « فما فائدة المدافع لو نسيخت
الذخيرة ؟ ، وهل تستخدم الشبكة للصيد اذا نصب معين النهر ؟ » .

ولكن ، كيف فقد الناس الحرية ، ومتى كان ذلك ؟ . لقد تكونت في
اعقاب الحروب المظفرة التي خاضتها الدولة الرومانية ، وما صاحبها من
تكديس الثروة ، طبقة من العسكريين وأصحاب الثروات الضخمة ، سلم
اليها الشعب ، حرا مختاراً ، مقابل الحكم ، وهو على يقين من أن له الحرية
أيضاً في سحب الثقة منها وعزلها اذا ما أخفقت في تسيير دفة الدولة . غير

أن الشعب سرعان ما تبين أن الحرية قد سلبت منه ، وأنه عاجز عن استردادها من أيدي الذين سلمها ونقلها اليهم ، طوعية واختبارا . لقد تعالى الأباطرة الحكام على الشعب ، ومارسوا عليه كل ألوان الاستبداد والاستغلال . ومن ثم تغيرت عقلية الشعب ، فصار لا يهتم « بالوطن » أو المصلحة العامة . إذ تقوقع كل فرد داخل ذاته للفردية الجزئية ، محاولا الحفاظ على مصلحته الخاصة فقط ، دون أدنى اهتمام بمصالح الآخرين . وبدلا من أن يضحي بنفسه في سبيل الدولة ، كما كان يفعل الانسان الجمهوري في دولة المدينة ، أصبح يخاف على نفسه من الدولة ذاتها .

لم يعد الأفراد يعثرون في داخل قلوبهم على الأيدي أو المطلق ، ومن ثم راحوا يبحثون عنه في مكان آخر ، خارج أنفسهم . ولكن ، أين توجهوا بإيصارهم ، كيما يعثروا على المطلق ؟ لقد تخيلوه قائما هناك ، في السماء ، أي في عالم الماوراء . وهذا ما جاءت به المسيحية . فقد قدمت المطلق لهؤلاء الأفراد الذين فقدوا الحرية السياسية ، وعانوا من الشقاء والتمزق ، الها متعاليا ، مفارقا لهذا العالم الأرضي . وهنا يقول هيجل بصريح العبارة : « ان الله انما هو مرآة Spiegel العصر ، تعكس ما يعانيه الانسان ، (١) » .

ففي نهاية العصر القديم ، أي عند انحلال الامبراطورية الرومانية ، ظهرت علاقة السيد - بالعبد ، التي هي الأساس الوجودي لذلك « التمزق » الذي كان يشعر به الانسان ، وهي العلاقة التي يعبر عنها على نحو مجرد . بالتضاد بين الذات والموضوع . فبعد أن حولت النزعة الاستبدادية الانسان الى مجرد شيء ، لم يعد يشعر بوحدته مع الله ، وتحول الى مجرد موضوع للارادة القاهرة لدولة غريبة عنه . وإزاء هذا الوضع البائس قام بنقل حياته واستقاطها على إله غريب fremd ، تصوره موضوعا كاملا الصفات ، مطلق القدرة والقوة ، ويرى هيجل أن « موضوعية الله » أي تصور الله

بوصفه موضوعا ، يعنى تحول الله الى قوة موضوعية منفصلة وغريبة عن الانسان . وهذا التصور لا يظهر الا في أوقات الفساد والعبودية التى يعيشها الانسان ، وما هو فى الحقيقة الا تجل nur eine Offenbarung أو مظهر Erscheinug لروح العصر .

ان الانسان فى مثل هذه العصور التى تستشرى فيها العبودية والفساد يصير لا - أنا ، ولا ينظر الى الله على أنه موجود ذاتى ، بل يصبح هو الآخر لا - أنا ، أى موضوعا خالصا ، غريبا عنه تماما . أما الانسان الحر الذى كان يعيش فى دولة المدينة القديمة فقد كان يحمل فى قلبه المطلق والأبدى . فالله أى فكرة الوطن موجود فيه ، وهو موجود فى الله ، ولم تكن توجد بينهما « بينونة zwischen ، أو انفصال من أى نوع كان .

بعد هذا التلخيص لشذرة ١٧٩٦ نلاحظ أن « فكرة ، الاغتراب بالمعنى الجدلي والميتافيزيقى بدأت تتضح فى هذه الشذرة أكثر مما كانت عليه فى كتاب « وضعية الدين المسيحى » . فالأنا هنا تصير لا - أنا ، والانسان يتحول الى شئ ، والله يتحول الى موضوع ، والخالق الى مخلوق ، والذات الى موضوع . فضلا عن أن تشبيه الله - المرآة يظهر فى هذا الاطار الميتافيزيقى للدلالة على أن الله انما هو تصور من ابداع الانسان وه صورة ، من اختراع العصر . وفى ذلك يسبق هيجل ما قاله كل من فويرباخ وماركس فيما بعد .

الفصل الثاني

هيجل الشاب

« في فرانكفورت وبيننا »

جرت عادة معظم الباحثين على تقسيم فكر هيجل الشاب ، أى حتى كتابه « ظاهريات الروح » عام ١٨٠٧ الى مرحلتين كبيرتين : أما المرحلة الأولى فتبدأ في معهد توبنجن الدينى (١٧٨٨ - ١٧٩٣) وتنتهى حوالى عام ١٨٠٠ ، وهذه المرحلة تقسم بدورها الى فترات ثلاث تتسمى بأسماء مدن ثلاث : توبنجن ، وفرن ، وفرانكفورت . وأما المرحلة الثانية فهى تلك التى تمتد عبر سنوات تدريسه للفلسفة في جامعة بينا (١٨٠١ - ١٨٠٧) . فى المشرق بين هاتين المرحلتين وبينما كان هيجل يترك وراء ظهره ما يمكن تسميته بسنوات الطلب ، كتب فى رسالة له الى شلنج فى الثانى من نوفمبر عام ١٨٠٠ يقول : « ان المثل الأعلى الذى اعتنقته فى شبابى يجب أن يتحول الى صورة تأملية والى مذهب فى آن معا » (١) .

هذا المذهب هو « الفلسفة » الخاصة بهيجل بمصطلحاتها وتصوراتها الباردة التأملية . أقام دعائمه الأولى فى بينا منذ أن عين أستاذا للفلسفة بجامعة عام ١٨٠١ ، ثم أكمل بناءه فى مؤلفات سن النصج ابتداء من كتاب « ظاهريات الروح » (١٨٠٧) . وقد اكتشف هيجل « مصطلح » الاغتراب فى نفس المرحلة التى اكتشف فيها « الفلسفة » ، أعنى فلسفته . وفى المجلد الثانى من « فلسفة الواقع فى مرحلة بينا Jeneser Realphilosophie وهو عبارة عن المحاضرات التى كان قد ألقاها فى الجامعة (١٨٠٥ - ١٨٠٦) ، نجد المصطلح : اغتراب ، يرد فى ست عشرة صفة ، دفعة واحدة ، من بين الست والخمسين صفحة الأخيرة .

1. cité Par Péperzak, Le jeune Hegel et le vision morale du monde, op. cit., P. 127.

لكن اكتشاف هيجل لمذهب الفلسفى ، وبالتالى مصطلح الاغتراب ، أمر
يجب، فجأة فى فترة يينا . فهذا المذهب ، كما تبين رسالة شلنج الآنفه الذكر .
يمتد بجذوره فى المثل الأعلى الذى كان يعتنقه فى شبابه ، خاصة فى فترتي
توبنجن وبرن . أما فترة فرانكفورت فهي « فترة انتقالية » ، بمعنى أنها
الفترة التى كابد فيها هيجل أزمة « الانتقال من الدين الى الفلسفة » ،
و « تحول المثل الأعلى الى مذهب » ، وفى نهايتها كتب رسالته الى شلنج الآخر
تبدو كما لو كانت اعلانا لقرار قد اتخذه ، قرار أن يكون « فيلسوفا » صاحب
مذهب .

نحو اكتشاف الفلسفة

(فرانكفورت ١٧٩٦ - ١٨٠٠)

فى عام ١٧٩٦ انتقل هيجل من برن فى سويسرا الى فرانكفورت
أشهر مدينة تجارية بألمانيا فى ذلك الوقت . وكما لاحظ فى برن الأعيب
السياسة ومناوراتهم مما كان له أثر بالغ على اهتمامه بالسياسة فيما بعد ،
لاحظ فى فرانكفورت وعن كتب الحركة التجارية وما يصاحبها من تنافس
وتطاحن بين الأفراد ، وقوة المال وسطوته على النفوس ، مما كان له أيضا أكبر
الأثر على توجيه انتباهه الى ما فى المجتمع الرأسمالى ، الذى كان وقتئذ فى
طور النشأة والنمو ، من مشكلات اقتصادية واجتماعية .

كما أتيج لهيجل ، أثناء مقامه فى هذه المدينة ، أن يقرأ المزيد من كتب
الفلسفة ، وخاصة لنشسته الذى كان يعده أعظم فلاسفة عصره . ولا شك أنه
تحت تأثير هذه القراءات ظهرت فى كتابات هيجل فى هذه الفترة مجموعة من
المصطلحات الغريبة مثل : الوحدة *Eniheit* ، والكثرة
Mannigfaltigkeit والتقابل *Enigegensetzung* ، والتناقض
Widerspruch ، والانفصال *Trennung* ، والتوحيد
Vereinigung ، والتأمل *Reflexion* ، والحياة *Leben*
والحب *Liebe* ، والمصير *Schicksal* ، وغير ذلك من مصطلحات
كان يستخدمها هيجل للتعبير عن الاغتراب بالمعنى الميتافيزيقى ، وكيفية
التغلب عليه ، وهو الاغتراب الذى ظهرت بداياته فى أواخر فترة برن .

ففى فترة فرانكفورت امتد نقد هيجل للاغتراب الدينى والسياسى ، وهو ما كان يقوم به فى فترتى : توبنجن وفرن ، ليشمل كل لون من ألوان الثنائى الميتافيزيقية ، وفى مقدمتها ثنائية الذات - الموضوع ، التى هى أساس الاغتراب الميتافيزيقى . وإذا كان قد اتخذ فى الفترتين السابقتين من الحرية مثالا أعلى ، فإنه فى هذه الفترة قد بدأ يحول هذا المثل الأعلى للتصور تأعلى هو « وحدة الذاتى والموضوعى » .

ولكن قبل أن نبين معنى هذا الاغتراب الميتافيزيقى وكيف يمكن قهره والتغلب عليه ، نحب أن نذكر القارئ بأن كتابات هيجل فى هذه الفترة كانت مثل كتاباته فى الفترتين السابقتين ، دينية وسياسية ، وبالأحرى دينية ترمى الى غاية سياسية . ففى فترة فرانكفورت نرى هيجل يرجع الاغتراب الميتافيزيقى الى أصل محدد هو الشعب اليهودى ، وإلى المؤثرات اليهودية التى تسربت الى المسيحية . فالوضع والموضوعية واللاحرية - كلها سمات تميز ، فى نظر هيجل ، روح الدين اليهودى . « ذلك ان الأصل - كما يقول - فى اليهودية هو الوجود الموضوعى ، أعنى للخدمة تحت امره موجود غريب (الله) والعبودية له . وهذا هو ما قد حاربه المسيح » . ويعقب أحد الباحثين ، وهو برنار بورجوا على قول هيجل هذا قائلا : « ان مثل هذه الحياة الممزقة والأسيانة كانت لم تنزل بعد معاصرة لهيجل . فالتأمل الذى قام به هيجل حول معنى اليهودية لم يكن مجرد تأمل عن ماض انتهى ، وإنما هو تأمل يدخل فى ضميم ذلك الاشكال الذى حدد منذ فترة توبنجن تفكير هيجل ، وأقصد به اشكال الانتقال من العبودية الى الحرية . (١) » .

نوعان من الحب :

فى استطاعتنا أن نلتمس « فكرة » الاغتراب الميتافيزيقى ومحسولة قهره فى تلك الصفحات التى كتبها هيجل فى أواخر عام ١٧٩٧ والتى لم تصل إلينا كاملة ، بل بعضا منها فقط ، يعرف تحت اسم « شجرة الحب » .

1. Bourgeois, B., Hegel a Frankfurt, Paris, Vrin, 1970, P. 36.

فقد كان اهتمام هيجل في هذه الشذرة موجها نحو تحقيق وحدة حقيقية بين الأفراد بعضهم وبعض من ناحية ، وبين الفرد والعالم من ناحية أخرى . وكان يرى أن هذه الوحدة بين الأفراد لن تتحقق الا من خلال الحب ، الذى وصفه بمبأته شغور بالواخذية *Einigkeit* ، أى أن الاثنين : المحب والمختوب ، يصيران واحدا ، (١) .

وبداية الشذرة عبارة عن نقد عنيف يوجهه هيجل الى نوع من الحب ، يمثلُه سيدنا ابراهيم ، الذى هو فى نظره الجد الأكبر للشعب اليهودى . فنحن نرى هيجل يصور سيدنا ابراهيم على أنه نموذج لذلك الانسان المتمركز حول ذاته ، الأنانى الذى لا يقيم مع الآخرين أية علاقة . الا اذا كانت تعود عليه بمنفعة شخصية . هذا الانسان لا يعرف الا نوعا واحدا من الحب ، يطلق عليه هيجل اسم «الحب من أجل ما هو ميت *Liebe um des Tiden willen*» ويقصد به ذلك الحب الذى تدفعه وتستثيره «موضوعات أو أشياء مادية» تتيح للمرء الذى يمارسه أن يشبع رغبته فى السيطرة والسيادة *Herrschaft* والامتلاك . (٢) ويذهب هيجل الى أن هذا النوع من الحب منتشر فى عالمنا الحديث الذى يقوم التشريع فيه على نظام الملكية وحمايتها . يقول : «ان الحب الذى ينظر الى محبوبه على أنه صاحب ملكية لابد أن يشعر أن فرديته تقف حجر عثرة فى طريق اتحاد حياتهما وهى فردية تتمثل فى ارتباطه بموضوعات مية يمتلكها الآخر . . . ان كل محب ينظر الى محبوبه على أنه آخر » غيره ، وصاحب « ملكية » ، فان هذه الغيرية (الأخيرة) وهذه الملكية تحولان دون اتحادهما . (٣) .

ويرى هيجل أن رفع هذا النوع من الحب (أو الاغتراب) غير المقبول لن يكون الا باستشعار الحياة وما فيها من وحدة . ولا يكون ذلك الا من خلال تجربة « الحب الحقيقى » ، أى الحب من أجل ما هو حى . فهذا لانظر المحب .

1. Werke I, S. 246.

2. ibid, S. 244 - 245.

3. ibid, S. 247, S. 250.

والمحبوب الى كل منهما على أنه « موضوع » ، بل على أنه هو « الكل » ، أو هو « الحياة » (١) فالحب الحقيقي يستبعد كل ألوان التناقض والتضاد القائمة بين الأفراد ، ويتطلب « تسليما » تاما ، أى أن يسلم كل من المحب والمحبوب ذاته الى الآخر ، ويتجاوز فرديته ، حتى يتحقق الاتحاد الكامل .

والقول بأن الاتحاد الحقيقي يتطلب تجاوزا للفردية سوف يجىء نكراه فيما بعد ، عند مناقشة هيجل لفكرة الاغتراب في كتابه « ظاهريات الروح » ، وإن كان ذلك في سياق آخر غير سياق علاقة المحب والمحبوب ، هو غلطة الفرد بالعالم الاجتماعى . على أننا يجب أن نلاحظ أن هذا التجاوز للفردية (أو الرفع *Aufhebung* لها ، كما سيقول فيما بعد) لايعنى القضاء على الفردية ، أو إقناء لها ، كما هو الحال في الحب الالهى عند متصوفة الاسلام ، حيث تنمحي فردية المتصوف وتفنئ في الحقيقة الالهية ، أو كما هو الحائل في النيرفانا الهندية ، حيث تذوب شخصية الفرد في الكل . كلا . ان تجاوز الفردية في تجربة الحب الحقيقي معناه ، عند هيجل ، اعلاء الفردية والتسامى بها ، ان صح هذا التعبير ، الى نطاق أعلى ، فتكتسب ثرا وخصوبة ، كانت تفتقر اليهما في حال الانفصال والانعزال . فالفردية اذن تظل باقية ومحفوظة في تجربة الحب ، لا من حيث هى شئ منفصل ومنعزل عن الآخرين ، بل من حيث هى متحدة مع آخر يقول . هيجل « ان الفردية *Individualitaet* المنفصلة لتظل قائمة في الحب ، ولكن في نطاق أعلى تتحد مع فردية أخرى ، فيثرى كل منهما الآخر » (٢) .

الحب شعور بالحياة :

وفي مواضع أخرى من هذه الشذرة نرى هيجل يعرف الحب الحقيقي بأنه « الشعور بالحياة » (٣) . والحياة عند هيجل هى أشبه شئ « بالمحيط

1. *ibid.*, S. 248.

2. *ibid.*, S. 247.

3. *ibid.*, S. 243, S. 245.

الجامع ، ، ان جاز لنا أن نستخدم مصطلح الفيلسوف الألماني المعاصر يسدريز (١٨٨٣ - ١٩٧٠) ، أى هى ذلك الوسط الروحى المحيط والشامل الذى يجمع فيه المحبان ، وكل المحبين ، وبه يتوحدون .

وعلى الرغم من أن هيجل لم يذكر ، فى شجرة الحب هذه ، مصطلح « الروح Geist » ، وهو مصطلح أساسى فى مناقشته لفكرة الاغتراب فيما بعد ، وذكر بدلا منه مصطلح « الحياة » ، فان المراحل التى تمر بها الحياة فى تطورها وسيرها هى نفسها المراحل التى يمر بها الروح فى كتاب « ظاهريات الروح » . وهذه المراحل هى : الوحدة ، فالانفصال على هيئة أفراد منفصلة ، فالوحدة الجديدة أو استعادة الوحدة المفقودة ، حيث تتحد الاضداد فى كلية أعلى وأشمل (١) .

ان هذه المراحل الثلاث فى سيرة الحياة وتطورها لتذكرنا بالمراسل الثلاث التى مر بها تاريخ الغرب الأوربى ، على نحو ما بين هيجل فى « شجرة ١٩٧٤ » ، وهى : الحرية ، والاغتراب ، واسترداد الحرية . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى سوف نرى أن الجزء الخاص بالاغتراب فى كتاب « ظاهريات الروح » ، والذى يحمل عنوان : « الروح المغترب عن ذاته : الحضارة (الثقافة) ، يتناول المرحلة الثانية من مراحل سيرة الحياة فى « شجرة الحب » ، وهى مرحلة الانفصال .

وعلى أساس هذه المراحل الثلاث فى تطور الحياة يفسر هيجل علاقة لانسان بالآخرين . وعلاقته بالعالم . ففى نظره أن استعادة الانسان للوحدة التى كانت قائمة بينه وبين الآخرين ، والعالم ، ثم فقدانها لن تتم الا عن طريق الحب . يقول : « لقد سارت الحياة ، خلال دورة التطور ، من وحدة غير واعية (مثل وحدة الطفل الطبيعية مع الكل) الى وحدة واعية فاضحة تماما ، بعد فترة انفصال طويلة عن الذات » (٢) . وعندما يحقق الفرد هذه

1. ibid, S. 249.

2. ibid.

الوحدة الجديدة عن طريق الحب ، يكتشف أن الأفراد الآخرين والعالم هم أنفسهم يشتركون معه في ماهية واحدة أساسية هي : الحياة . « بالحب يشعر بالحب » ، وهذا الاكتشاف إنما « ينزع عن الفرد الآخر الانفصال كل طابع غريب allen Charakter eines Fremdes » (١) .

بالحب إذن يحرك الأفراد المنفصلون الحياة ، من حيث هي محيط يجمع ويوحد بينهم ، ويتم بالتالي تجاوز الاغتراب بمعنى الانفصال والقضاء والتقابل . فالحياة عند هيجل هي أول نموذج لتوحيد حقيقي بين الأضداد والمتناقضات . وعلى هذا ، فهي أول تجسد للجدل والحرية .

وإذا كان هيجل قد صور سيدنا إبراهيم ، في شجرة « الحب » هذه ، على أنه رمز للحب الزائف القائم على الانفصال وعلى الرغبة في التملك والتوسع وفرض السيادة ، وبالتالي حب المنفعة للشخصية ، فإنا نرا ، في مجموعة من الأبحاث التي كتبها في عام ١٧٩٩ وأطلق عليها نول عنوان « روح المسيحية ومصيرها » ، يصور المسيح على أنه نموذج الحب الحقيقي . فبدلاً من السيطرة والعبودية ، أي علاقة السيد - العبد القائمة بين الله والإنسان عند اليهود ، قدم المسيح الحب بوصفه عاطفة أو شعوراً خاصاً بالحياة ، يقوم بين موجودين يتميز كل منهما بالحياة . بدلاً من القوانين الصارمة المفروضة على الإنسان من قبل سلطة خارجية وغريبة عنه ، قدم الوعي بالحرية ، وضرورة تحقيق الانسجام بين الله والإنسان ، بين الإنسان والإنسان ، بين الإنسان والطبيعة والكون . . . الخ . فالإنسان عنده إنما هو حال من أحوال الألوهية ، التي هي الحياة . وعلاقته بالله هي كعلاقة الابن بالأب وفرع الشجرة بجذعها .

الاغتراب الميتافيزيقي والمصير :

كتب هيجل في « روح المسيحية ومصيرها » يقول : « إن المصير إنما هو وجود الإنسان ، أي حياته وأفعاله وقد صارت غريبة عنه » (٢) . وفي

1. ibid., S. 246.

2. ibid., S. 377.

موضع آخر يقول : « المصير هو وعى بالذات ، ولكنه وعى بها من حيث هي
عدوة أى بوصفها آخر غريباً عنه ، . ومعنى هذا أن أفعال الانسان ، التى
تؤلف وجوده ومصيره والتى هي من خلقه ولبداعه ، تصير حين تتخارج
وتتحقق وكأنها هي شيء « آخر » غيره ، غريب عنه وعدو له .

هنا يبدو « المصير » وكأنه « وضعية » ، ولكنها وضعية من خلق
الانسان وأنتاجه ، وضعية ديناميكية ، جدلية ، وليست رضية سكونية ،
كما كان الحال فى فترة برن . فلم تعد هناك قوانين خارجية ، تفقد الانسان
حريته ويشعر ازاءها بالقهر والاحباط ، بل هناك أفعال تنفصل عن الانسان
الى الحد الذى تصير معه غريبة عنه ومتعالية عليه ، رغم أنه هو صاحبها
ورغم أنها تنتمى اليه . هذا الاغتراب بمعنى الجدلى الميتافيزيقى : أى
أن الذات تصير موضوعاً ، والأنا تغدو لا - أنا ، والارادة الجزئية تتحول
الى ارادة كلية ، والارادة التى هي من أجل الذات تصبح ارادة ضد الذات .
وعذا ما قصد اليه هيجل فيما بعد فى كتابه «فلسفة الحق » (فقرة ١٠٠) ،
حين ذهب الى القول بأن ارادة المجرم التى تتخارج على هيئة فعل أو عمل
أجرامى لقتوجه ضد المجرم نفسه ، ذلك لأنها بعد أن تتحقق تصير شيئاً
أو موضوعاً اكتسب وجوداً مستقلاً غريباً عن المجرم ، رغم أنه هو الذى
أخرجها وحققها فى العالم . وانها لتبدو غريبة عنه ، تتعالى عليه ، وتتوجه
ضده ، كأنما هي شاهدة عليه . هنا نجد أن الارادة « الجزئية » المتخارطة
للمجرم تغترب عنه بوصفها ارادة « كلية » ، تطالب بالمعقوبة وتبررها .
وعلى هذا ، فما قد كان عند المجرم ارادة - من أجل - الذات ، تحقق فى العالم
وصار ارادة - ضد الذات ، أى ارادة - من أجل - الآخر ، ارادة - من أجل -
الدولة أو الحياة .

ووعى الانسان بانفصال أفعاله عنه ، أو - بعبارة أخرى - الوعى
بالمصير على أنه غريب وعدو ، يولد فى نفسه الألم . فالفعل الانسانى ،
مهما كان عظيماً ، يقصر عن تحقيق الصورة المثالية اللامتناهية عنه ،
فهناك دائماً تناء فيه ، يجعل منه ألماً . وهل يمكن انجاز عمل عظيم دون ألم .

عظيم ؟ • ومصير الانبياء هو ظهور هذا الألم في تاريخ • ويرى هيجل أن الخلاص من هذا الألم لا يكون إلا بالحب ، حب المصير ، أي أن نتعرف عليه ، أن نلقاه ، ونتوافق معه • يقول : « إن الوعي بالحياة هو الحب ، ويتحقق الاتحاد مع المصير في الحب » (١) • فالحب هو للتجربة التي يتم فيها التوحيد بين المتنامي واللامتناهي •

لكن المصير ليس فقط مصير انسان ما ، مثل نابليون أو قيصر ، بل هو أيضا مصير شعب من الشعوب ، أو ديانة من الديانات • ولقد سبق أن أشرنا إلى اهتمام هيجل بفكرة « روح الشعب » • فالشعب عنده تحسيد عيني للروح • وحينما تتجسد للروح ، وتصير ظاهرة متجلية في التاريخ • على هيئة ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية ... الخ ، فانها تؤلف عندئذ « مصير » الشعب •

ولكى يوضح هيجل هذه الروح التي تتحول إلى مصير ، فانه يتناول نموذجين ، طالما تناولهما في مؤلفات الشباب ، بالدراسة • أما الأول فهو سيدنا ابراهيم ، الذي يعده مؤسس الشعب اليهودي • وأما الثاني فهو السيد المسيح ، مؤسس المسيحية • وكان هدف هيجل من وراء دراسة هاتين الشخصيتين الدينيتين ، أن « يفهم » عن طريق منهج الوصف ، فيما يقول هيبوليت ، الروح أو المثل الاعلى الذي اعتنقه كل منهما ، وسرى بعد ذلك في مختلف الافعال عند شعبيهما (١) •

الغريب

كتب هيجل في بداية « روح المسيحية ومصيرها » هذه العبارة الموحية : « مع ابراهيم ، الذي هو الجد الحقيقي لليهود ، يبدأ تاريخ الشعب اليهودي • وأعني بذلك أن روح ابراهيم ... هي التي سرت في ذريته من بعده ... وهذه الروح التي تجلت في مظاهر مختلفة ، هي التي صنعت مصير هذا »

1. Hyppolite, Introduction a la Philosophie de l'Histoire, de Hegel, Paris, Marcel Riviere, 1968, P. 55.

الشعب ، (١) • ثم يعبر عن اعتقاده بأن في استطاعتنا أن نتبين ، من خلال قراءة تاريخ ابراهيم ، الخصائص المميزة لذريته •

لقد كان « أول فعل قام به ابراهيم ، وعن طريقه صار مؤسس أمة ، كان انفصالا تمزقت معه صلات حياة مشتركة ، وتقطعت معه روابط حب •• كان يعيش في كنفها حتى ذلك الحين ، مع الناس الآخرين ومع الطبيعة ، (٢) • كان هذا الفعل الأول هو « انفصاله عن أسرته ووطنه ، وانقزاع علاقات الشباب الجميلة من نفسه » • ان ابراهيم ، كما يصوره لنا هيجل ، لم يكن يريد أن يحب ، ولم يستشعر قط الحاجة الى الحب ، فظل غريبا عن كل الشعوب التي مر بها • وكان ذلك كله من أجل العودة الى الذات ، والاستقلال ، ولأننا وحديّة • غير أن هذا التمرکز حول الذات ومعاداة الناس ، والانفصال عن الطبيعة ، جعلت من « ابراهيم انسانا هائما على وجهه ، غريبا في الارض » (٣) •

روح ابراهيم هذه هي مصير الشعب اليهودي • وقوام هذا المصير يتمثل فيما يأتي : فقدان الصلة بالحياة ، التي يصنعها الحب ، بين الانسان والعالم ، بين الانسان والآخرين ، بين الانسان والله • فالعالم يصبح مجرد أشياء جامدة ، بلا حياة ولا روح ، تمتلك للمتعة ، أو المنفعة ، أو ضمان الأمن (وكان هيجل يتكلم عن نفسية الاسرائيليين في أيامنا هذه) • والآخرين هم أعداء ، ينبغى الحذر منهم ، أو استخدامهم وسائل لتحقيق النفع • أما الله فهو موجود « غريب fremd » ، منفصل ، متعال تماما عن العالم والانسان • فلا صلة تربطه بالعالم والطبيعة الا صلة التحكم والسيطرة ، ولا علاقة تربطه بالانسان الا علاقة السيد بالعبد ، (٤) • « لقد وضع اليهود كل ما يحقق الانسجام بين الموجودات بعضها وبعض ، أي الحب والروح

1. Werke I. S. 274.

2. Ibid, S. 275.

3. Ibid, S. 277.

4. Ibid, S. 294.

والحياة ، في موضوع غريب einem frmden Objecte anvertraut ، (١) .
هو الله ، اتخذ في مخيلتهم صورة السيد القهار الجبار ، وما هم الا مجرد
عبيد ، يقومون على خدمته ، في مقابل أن يحفظهم من تقلبات الطبيعة
وكوارثها ، ومن عدوان أمثالهم من البشر .

بعد ذلك يقدم هيجل النموذج الثاني ، وهو المسيح . يقدمه بوصفه
انسانا مناضلا يكافح ضد روح العبودية والتملك والانفصال التي كانت
تسيطر على الشعب اليهودي . فقد جاء المسيح ليقيم انسجام هذا الشعب
مع الحياة ، بواسطة الحب ، وليحارب تصور اليهود لله بوصفه موجودا غريبا
منفصلا عن الطبيعة والانسان . فقد كان يرى أن العلاقة بين الله والانسان
ليست علاقة سيد بعبد ، وإنما هي علاقة أب بابن ، أى علاقة حية . لكن كفاح
المسيح قد ضاع هباء ، لأن أتباعه قد أدخلوا هذا التصور الذى حاربته المسيح
الى صميم مذهب . تجلى ذلك فى قولهم بألوهية المسيح ، وفى العلاقة التى
تربط بين الكنيسة والدولة أو بين الكنيسة والانسان الذى ينتمى اليها .
وهكذا تسربت عقلية اليهود وروح ديانتهم الى ديانة المسيح . فاصبح الله
غريبا ومنفصلا عن الانسان ، أصبح الها مفارقا عاليا . وفى نظر هيجل أن
القول بعلو الله إنما هو انعكاس (يقول هيجل : مرآة Spiegel) لعقلية
العبيد . « فالعبيد يضعون ما لديهم من يقين وقدرات فى يدى موجود غريب
in ein Fremdes ، (٢) ، والانسان بحسب هذه العقلية هو مجرد
سلبية Passivitaet واعتماد (على الله) Abhaengigkeit
وعدم Nichts ، وهو عبد مقيد بالأغلال .

عند هذا الحد نحب أن نتوقف قليلا لنستخلص النقاط التالية :

١ - الكلمة الألمانية Fremd (غريب) بدأ استعمالها يتزايد فى
« روح المسيحية ومصيرها » عما كان عليه فى الكتابات السابقة . وهذا يعنى

1. ibid, S. 355.

2. ibid, S. 410 - 413.

أن الأرض قد أصبحت ممهدة لظهور المصطلح Entfremdung (اغتراب) .

٢ - ترد الكلمة الألمانية fremd (غريب) في الأغلب الأعم لوصف أو تسمية هذا الموجود أو الموضوع الذى « ينقل » اليه الانسان أو « يضم » فيه ، أو « يسقط » عليه شيئاً من قدراته وصفاته . وعملية النقل أو الوضع والاسقاط خارج الذات (trug. sie. hinaus) هى نفسها « الفكرة » التى سوف يطلق عليها بعد ذلك اسم « الاغتراب » Entfremdung

٣ - هذا الموجود « الغريب » الذى هو من خلق الانسان وابداعه يتحول فيصير وكأنه هو الخالق .

٤ - الاغتراب بهذا المعنى الجدلى الميتافيزيقى ليس أمراً أبدياً أزلياً ، لأنه ينفشاً في أوضاع تاريخية تتميز أساساً بالتمزق والشقاء والعبودية .

الانتقال من الدين الى الفلسفة

في هذه الفترة أخذ هيجل على كنت أن الانسان عنده يعانى انقساماً بين قوة العقل (أو الواجب) من ناحية وقوة الرغبة (أو الهوى) من ناحية أخرى . صحيح أن كنت كان يرى أن العقل قادر على كبح جماح الرغبة ، ولكن هذا لا يؤدي الى استئصال الصراع أو التناحر القائم بينهما . من هنا كان حرص هيجل على تحقيق التوازن والتكامل بين هاتين القوتين المتصارعتين ، بحيث يحفظ ثلانسان كليته وشموله ويخلصه بالتالى مما يعانيه من تمزق وانفصال .

ولئن كان هيجل قد ذهب فى شذرة « الحب » الى القول بأن الحب هو التجربة التى يتم فيها اتحاد الفرد مع الآخر اتحاداً ينفزع عن هذا الآخر « كل ضابغ غريب عدو » ، فإنه فى « روح المسيحية ومصيرها » يجىء بشيء جديد هو أن الانسجام والتوافق يمكن أن يتحقق من خلال الدين ، على شريطة أن نختم « أن ما هو دينى Religioeses عبارة عن تمام Pleroma (أو اكتمال) ، نحب . أنه التأمل والحب وهما فى حالة اتحاد ، الواحد مع الآخر ، فى التفكير ، (١) .

على هذا النحو يجب أن يكون فهمنا « الدين » حين يكتب هيجل تأثلاً :
« ان الممارسة الدينية هي من بين جميع الأمور أكثرها قداسة ، وأعظمها
جمالاً . فالمهمة الملقاة على عاتقنا هي أن نوحّد بين ألوان التنافر التي تنشأ
بإلّضرورة عن تطوّرنّا » (١) .

ان عيجل ليتفق مع شلر في أن الانسان الحديث يواجه مشكلة التوفيق ،
أو اِحلال الوفاق والانسجام ، بين جوانب متصارعة ومتنافرة في داخل
نفسه . كما أنه يتفق مع شلر في القول بأن هذا التنافر (أو الانصال)
أمر ضروري في تطوّر الانسان وسيرة الحياة . ومتى استطاع الانسان أن
يتجاوز هذا التنافر وأن يحقق التصالح بين قواه المتصارعة ، فإنه يكون قد
تغلب على هذه المشكلة التي تواجهه . ولكن الاختلاف بين هيجل وشلر
يتمثل في الوسيلة التي يراها كل منهما للتغلب على هذه المشكلة . فبينما
يقول شلر بالنشاط الجمالي أو اللعب الذي هو غريزة ثالثة تجمع بين العقل
والحس ، يقول هيجل بالممارسة الدينية التي هي جماع الحب والتأمل أو
اتجاذهما فيما يسميه بالتفكير .

وقد ظل هيجل يرى في « الدين » حلاً لمشكلة التنافر بين قوى الانسان
حتى أواخر عام ١٨٠٠ . ففي ذلك العام كتب عدة صفحات ، تعرف باسم
« شذرة المذهب » ، Systemfragment ، يمكن اعتبارها بداية انتقال
هيجل من الدين إلى الفلسفة وتحول المثال الأعلى إلى مذهب . فعلى الرغم من
أن هيجل يتناول فيها « الدين » بوصفه تجربة تربط الانسان بالحياة ، فإن
الصياغة ، فضلاً عن المصطلحات ، كانت فلسفية خالصة .

ففي هذه الشذرة يصف هيجل الدين بأنه « سمو الانسان بذاته ...
من مستوى الحياة المتناهية إلى مستوى الحياة اللاهتناهية ... والانسان الذي
يحقق هذا السمو بالذات إنما يضع نفسه ... خارج ذاته المحدودة ، ويربط

نفسه ربطا صميميا بالحياة اللامتناهية التي تسرى في العالم كله ، (١) . على أن المتناهي والمحدود لا يظل قائما في هذا الاتحاد الا بدرجة ضئيلة جدا . ذلك أن الاتحاد الحق يتطلب ، كما سبق أن رأينا في شجرة الحب ، تجاوزا أو رفعاً *Aufhebung* للفردية ، دون أن يؤدي - مع ذلك - هذا الرفع الى محوها محو تاما . وهذا الشرط ، أعني رفع الفردية من أجل أن يتحقق الاتحاد مع الحياة ، يفكرنا بما قاله روسو من قبل عن ضرورة التنازل عن جميع الحقوق (أو ما كان يسميه بالانغتراب الكلي للذات الجزئية) وتسليمها الى الكل ، لكي تقوم الدولة .

وفي « شجرة المذهب » هذه ، نلاحظ أن هيجل يستخدم ، ربما للمرة الأولى ، تصور « الروح » *Geist* مرادفا لتصور « الحياة اللامتناهية » ، من حيث أن الروح هو ، كالحياة ، قوة توحيد بين مختلف التناقضات والتقابلات ، مثل التقابل بين الانسان والطبيعة ، أو الذات والموضوع . . . الخ ، أو بعبارة أخرى - من حيث أن الروح هو ذلك العنصر الذي يبيت الحياة في عالم ميت ، قوامه كثرة من الأشياء المستقلة والمنعزل بعضها عن بعض . وبفضل حضور الروح يكون هذا العالم كلية حية ، أما الأفراد فهم مجرد أعضاء أو تخارجات *Aeusserungen* لهذه الكلية الحية (٢) . وهذه الفكرة هي التي سوف يعود اليها فيما بعد وبشيء من التفصيل في « ظاهريات الروح » حين يتكلم عن اغتراب *Entaeusserung* الروح بمعنى تخارجه في أضرب الحضارة أو الثقافة المختلفة من فلسفة وفن ودين . فهذه الأضرب من الحضارة أو الثقافة هي الروح في حالة تخارج ، أي اغتراب ، عن ذاته .

1. Ibid, S. 421.

2. Ibid.

اكتشاف الفلسفة (بينا ١٨٠١ - ١٨٠٦)

الحاجة الى الفلسفة

في سنة ١٨٠١ عين هيجل أستاذا للفلسفة في جامعة يينا ، التي كانت في ذلك الوقت هي مركز الاشعاع الفلسفي في ألمانيا قاطبة . وفي نفس السنة نشر هيجل أول بحث فلسفي له يحمل هذا العنوان الرئيسي : « الفارق بين مذهبي فشته وشلنج في الفلسفة » ، احتوت مقدمته الطويلة على جزء بعنوان « الحاجة الى الفلسفة Beduerfnis der Philosophie » .

وقد كتب في هذا الجزء عبارة تقول : « ان الحاجة الى الفلسفة تنشأ عندما تختفى من حياة الناس القوة الموحدة ، وعندما تفقد المتناقضات علاقاتها الحبة المتبادلة وتوقفها المتبادل ، فتتخذ شكل الكيانات المستقلة المنعزل بعضها عن بعض ، (١) . ويقصد هيجل بالقوة الموحدة هنا ذلك الانسجام الذي كان قائما بين المواطن والوطن ، بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة في دولة المدينة القديمة Polis ، وهو الانسجام الذي كان يحقق الوحدة والحرية لجميع الأفراد . فلما ضاع هذا الانسجام وضاعت بالتالي الحرية والوحدة ، أصبحت حياة الانسان حافلة بشتى ألوان التنافر والخلاف والتناقض (استقطبها جميعا في ثنائية : الذات والموضوع والصراع بينهما) . من هنا نشأت الحاجة الى الفلسفة ، أي نشأت من حاجة تاريخية الى تعويض عن فقدان الحرية والوحدة في حياة الناس .

على أن العبارة السابقة تدل أيضا على أن الفلسفة هي وحدها في نظر هيجل القادرة على استعادة الانسجام الذي ضاع والحرية التي فقدت ، وهي وحدها القادرة على تحقيق الوفاق بين قوى الانسان المتنافرة والمتصارعة فيما بينها . ورأى هيجل هذا يمثل تحولا جذريا عن موقفه السابق لزاء مشكلة

1. Hegel, Werke II, Jenaer Schriften, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, S. 22.

التنافر بين قوى الانسان بعضها مع بعض من ناحية ، وبين الانسان والعالم من ناحية أخرى . فبينما كان يرى في « شجرة المذهب » ان هذه الألوان من التنافر والتصارع هي أصل « الحاجة الى الدين » وأنها غير قابلة للحل الا من خلاله وحده ، نراه هنا يذهب الى أنها « أصل الحاجة الى الفلسفة » ، وأن الفلسفة ، وليس الدين ، هي التي توحد بينها .

في هذا البحث نرى هيجل يستخدم ، للإشارة الى هذه الألوان من التنافر والخلاف ، مصطلح « الانشطار أو الافتراق Entzweiung ، الذي يعد - كما يقول شاخت - ارماسا لمصطلح الاغتراب Entfremdung (١) . وقد كان هيجل يستخدم مصطلح الانشطار هذا في سياق حديثه عن القرصين اللذين تقترضهما لفلسفة على نحو سابق . أما الأول فهو العالم من حيث هو كلية موحدة ، أي المطلق ذاته وأما الفرض السابق الثاني فهو « انبثاق اوعى عن الكلية ، آتى الانشطار الى وجود ، ولا وجود ، الى تصور ووجود ، الى تناء ولا تناء ، (٢) .

ويفسر هيجل هذا الانشطار على أنه ظاهرة تاريخية ، تنشأ نتيجة للتوسع في الثقافة ، التي هي بدورها تعبير خارجي أو تخارج Aeusserung للحياة . يقول : « انه كلما اتسع نطاق الثقافة ، وكلما كانت تخارجات الحياة أكثر تنوعا في تطورها ، وهي التخارجات التي يستطيع الانشطار أن يدخل نفسه فيها ، كانت قوة الانشطار أعظم ... وكانت محاولات الحياة لاعادة نفسها الى الانسجام من جديد محاولات لا طائل تحتها وغريبة عن الثقافة في مجموعها ، (٣) . ومعنى هذا النص ان الانشطار (أو ان شئت قلت : الاغتراب) في نظر هيجل يفترض سلفا تخارج الحياة أو تموضعها ذاتيا في موضوعات الثقافة . وبعبارة أخرى فان الاغتراب بمعنى الانشطار لا يكون ألا بعد أن يكون هناك اغتراب آخر ، بمعنى Entaeusserung. تخارج الحياة في عالم الثقافة .

1. Schacht, Alienation, op. cit., P. 23.

2. Ibid, S. 24.

3. ibid, S. 22.

بعد ذلك ينفق هيجل هؤلاء الذين يلتهمسون ، سواء في الخرافة أو في اللعب ، مهربا من آثار هذا الانشطار وقهرا له والتغلب عليه . ويبينى نقده على أساس أن الخرافة (ولعله يشير بالخرافة الى الدين) تؤدي الى عالم الماوراء . أما اللعب (ولعله يشير باللعب الى نظرية شلر في الفن من حيث هو لعب) فيؤدي الى عالم التجربة الخاصة .

الخرافة واللعب اتق وسيلتان عاجزتان عن قهر الانشطار الذي يعانى منه الانسان سواء بينه وبين نفسه أو بينه وبين العالم . لذلك استبعدهما هيجل ولجا الى الفلسفة التى ينظر اليها على أنها أقدر منهما على استعادة الانسجام المفقود وإدراك الوحدة . ولكن أى فلسفة تلك التى يقصدها هيجل ؟ هل هى الفلسفة التى تعتمد على ملكه الفهم *Verstand* ؟ كلا بالتأكيد ، لأن الفهم فى نظر هيجل ملكة تحليل وتجزئ وتفتيت ، فالعالم يتحول خلال عمليات الفهم الى كثرة من الأشياء المنعزلة المحددة التى يستقل كل منها عن الآخر . وإنما يقصد بالفلسفة تلك التى تعتمد على ملكة العقل *Vernunft* ، ذلك لأن العقل عنده يؤلف ويوحد ما قد حطه الفهم . ويعتقد هيجل أن « العقل هو وحده القادر على توحيد ما انقسم ، وعلى رد الانشطار المطلق الى انشطار نسبى يكون عرضيا حين يقوم على وحدة أساسية » . ولاشك أن هذه التفرقة بين الفهم والعقل تتضمن تمييزا أوليا بين الفكر غير الجدلى الذى هو فكر الحياة اليومية والمعرفة الجدلية ، التى هى معرفة الفلسفة .

والفلسفة مفهومة على هذا النحو تصبح هى الوسيلة لقهر الانشطار ، الاغتراب والتغلب عليه ، لأن مهمة الفلسفة - كما يقول - تنحصر فى توحيد هذين الفرضين السابقين (اللذين أشرنا اليهما من قبل ، أى العالم من حيث هو كلية ، وانشطار أو انفصال الوعي عنها) ، بمعنى أن تهدى الوعي الى وحدة أعلى جديدة مع هذه الكنية ، (١) .

... والى متى هذه الحياة ؟

إذا كان هيجل ، كما ذكرنا قبل قليل ، قد استخلص الحاجة الى الفلسفة من الحاجة الى تعويض الضياع العام للحرية والوحدة في عصر فانه لم يتوان في هذه الفترة عن كشف ملامح هذا الضياع ومظاهره بصورة مباشرة . فقد كتب عدة دراسات وأبحاث تناول فيها الوضع السياسى في ألمانيا بالنقد الشديد ، وكان ينادى فيها بإصلاح الأمور أو تغييرها (١) .

أول هذه الدراسات دراسة ، لم يصل اليها منها سوى صفحات قليلة ، عن مدينة فورتمبرج Wuertemberg ذهب فيها هيجل الى أن شعب فورتمبرج يتأرجح بين الخوف والأمل . « وقد آن الأوان لوضع حد لهذا التناوب في الانتظار وتبديد الأوهام » ، ويجب - لكى يتحقق ذلك - استئصال أنواع الظلم كلها والقضاء عليها قضاء مبرما من دستور فاسد . ويجب أن يتحول صبر الجماهير الى شجاعة وجراة لتغيير الأوضاع القائمة . انفسدة ، بدلا من الهرب الى عالم الأحلام ، عالم الماوراء ، هذا الملاذ الابدى للروح الالمانى ، ويمضى هيجل في نقده « للؤسسات السياسية التى لم تعد تتلاءم مع حاجات البشر وآرائهم ، والتى هجرتها الروح ، فصارت هياكل نخرة » - الى أن يقول : « ان التغيير ضرورة واجبة » ، وأن الخطوات اللازمة لتحقيق ذلك لابد أن تبدأ ، (٢) .

ويرى هيبوليت أن « لهجة هيجل في هذه الدراسة لهجة نقدية . حادة ، تتخذ صورة « الى متى ؟ quousquetandem » ، (٣) ، أى الى متى الصبر والرضوخ مثل هذه الأوضاع السياسية الفاسدة ؟ . لقد كان هيجل يشعر .

(١) ترجم نوكس أخيرا هذه الكتابات السياسية الأولى الى اللغة الانجليزية ، وقدم بلزنسكى للترجمة بدراسة مستفيضة .

Hegels' Political Writings, translated by Knox, Oxford, 1969.

2. ibid, PP. 243 - 5.

3. Hypolite. La signification de la révolution française dans "Phénoménologie" de Hegel, in Etudes sur Marx et Hegel". op cit., p. 52.

هو يكتب هذه الدراسة ، أنه « غريب في وطنه » وسط هذه المؤسسات البالية ، وكان هذا الشعور من القوة بحيث أنه لم يحاول قط التوافق معها أو تبرير وجودها ، بل طالب بضرورة تغييرها .

بعد هذه الدراسة التي ترجع إلى عام ١٧٩٨ ، كتب هيجل ، في عام ١٨٠٢ ، دراسة بعنوان « دستور ألمانيا » ، كانت أطول وأشمل في تناولها - ونقدتها - للوضع السياسي في ألمانيا كلها من الدراسة السابقة . وفي هذه الدراسة نرى بوضوح كيف كانت المتناقضات التي تفقد علاقاتها الحية وتوقفها المتبادل ، والتي هي أصل الحاجة إلى الفلسفة - نقول : كيف كانت تمثل أمام ناظرية بصورة عينية في تلك الخلاقات وذلك الانشطار الذي كان يسيطر على الأقاليم والمقاطعات الألمانية المتعددة ، وبين كل من هذه والدولة الكبرى (الرايخ) . وكانت نتيجة ذلك « فقدان الوحدة والحرية » مما جعل الدولة بلا حول ولا قوة ، ولقمة سائغة لأي معتد .

كتب هيجل في مقدمة الدراسة عن وضع ألمانيا ، خاصة بعد حربها الخاسرة مع الجمهورية الفرنسية ، يقول : « ان ألمانيا - لم تعد دولة ... ولو شئنا أن نظل نسمى ألمانيا دولة ، لما أمكن أن توصف حالة الانحلال الراحنة التي تمر بها إلا بأنها فوضى ، لولا أن الأجزاء المؤلفة لها قد جعلت من نفسها دولا ... والواقع أن ذكرى رابطة ماضية ، لاية وحدة فعلية ، هي التي تضيء عليها مظهر الوحدة ... ولقد تبين لألمانيا ، في حربها مع الجمهورية الفرنسية ، أنها لم تعد دولة ... والنتائج الواضحة لهذه الحرب هي فقدان بعض من أجمل الأراضي الألمانية وبضعة ملايين من سكانها ، ودين عام (أكبر في الجنوب منه في الشمال) هو استمرار لآلام الحرب في زمت السلم ، ونتيجة أخرى هي أنه ، إلى جانب أولئك الذين وقعوا في قبضة المحتلين والقولانيين والمعادلات الأجنبية ، ستفقد ولايات كثيرة أعظم خير لها ، أعنى استقلالها ، في الصفقة التي ستتم بها المساومة » (١) .

(١) مقتبس في ، ماركيز « العقل والثورة » ، ص ٧١ .

وينتقل هيجل الى اختبار أساس هذا الانحلال ، فيجد أن الدستور الألماني لم يعد يتماشى مع الحالة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية للأمة .
فهذا الدستور أثر من آثار نظام اقطاعى عابر حل محله منذ عهد بعيد نظام مختلف ، هو نظام المجتمع ذى النزعة الفردية ، وأن استبقاء شكل قديم للدستور فى وجه التغير الجذرى الذى طرأ على كل العلاقات الاجتماعية ليعنى الاحتفاظ بحالة موجودة لمجرد كونها موجودة . ولكن مثل هذا السلوك مضاد لكل معيار وقاعدة عقلية . فالتنظيم السائد للحياة يتعارض تعارضا أساسيا مع رغبات المجتمع وحاجاته ، وهو قد فقد كل سلطته وكل هيئته ، وأصبح سلبيا خالصا . ويواصل هيجل كلامه قائلا ان ما يظل قائما « بهذه الطريقة التجريبية البحتة » دون توفيق بينه وبين فكرة العقل « لا يمكن أن يعد حقيقيا » . فلا بد من تحطيم النظام السياسى وتحويله الى نظام عقلى جديد ، ولا يمكن أن يتم تحول كهذا بلا عنف (١) .

على أن هيجل وان كان فى فترة برن قد نقد « وضعية » الدين المسيحى ، أى تلك المؤسسات (وعلى رأسها الكنيسة) التى تفرض على الانسان قوانين صارمة تتعارض مع قوانين عقله ، فانه فى هذه الكتابات السياسية ينقد « وضعية » المجتمع الألماني ، ان صح هذا التعبير ، أعنى تلك الوضعية التى كانت تتمثل فى المؤسسات والتنظيمات والدساتير والقوانين التى هجرتها الروح والحياة ، فتجمدت وتشيات ، ولم تعد بالتالى تتماشى مع مصالح الناس وآرائهم وبعوئهم . ولا شك أن هيجل ينفقه « لوضعية » المجتمع بهذا المعنى ، قد قدم مثلا حيا للحوار النقدى الذى يمكن أن تقوم به الفلسفة ، وكذلك نقاد المجتمع الجدد ، على أنه تمهيد ضرورى للعمل الثورى .

اكتشاف مصطلح الاغتراب :

المعروف أن هيجل قد اكتشف فى فترة يينا (وعلى وجه التحديد ما بين عامى ١٨٠٢ - ١٨٠٦) مذهب الفلسفى فى صورته الأولى ، وكان يشتمل

(١) نفس المرجع ، نفس الصفحة .

على « فلسفته » ، في المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح .
ولكن من غير المعروف ، الا للقلة القليلة من الباحثين المتخصصين ، أن هيجل
قد اكتشف أيضا وفي نفس الفترة الاغتراب بوصفه « مصطلحا » له معنى
فنى محدد . بل الأكثر من ذلك ، أن هيجل قد أورد مصطلح الاغتراب في
سياق مماثل لذلك السياق الذى استخدم فيه من بعد من قبل الهيجليين
الشبان وتقاد المجتمع الجدد ، أغنى سياق التحليل التقدي للمجتمع المدنى
الذى يتغلغل في صميم بناء المجتمع الحديث .

على أن المصطلح لم يظهر فجأة في مذهبه الأولى هذا ، بل نرى « فكرة »
الاغتراب أو معناه يقدم أولا وعلى أنحاء مختلفة في السياق سالف الذكر ،
وذلك في المجلد الأول من « فلسفة الواقع في فترة بينا » (وهو عبارة عن
المحاضرات التى كان قد ألقاها بجامعة بينا في عامى ١٨٠٣ - ١٨٠٤) ، ثم
يجىء بعد ذلك « المصطلح » ليحدد الفكرة أو المعنى على نحو فنى دقيق
يجىء لا مرة أو مرتين ، بل ست عشرة مرة في ست وخمسين صفحة متتالية ،
هى مجموع الصفحات التى تؤلف الفصل الأخير من المجلد الثانى من « فلسفة
الواقع في فترة بينا » (وهو عبارة عن المحاضرات التى ألقاها في عامى
١٨٠٥ - ١٨٠٦) . فكيف كان هذا التطور ؟

في المجلد الأول من « فلسفة الواقع » نجد هيجل يتكلم عن النظام
الاقتصادى في المجتمع الحديث ، مجتمع الرأسمالية الصناعية التى كانت
آخذة في الصعود وقتئذ ، فيقول أنه نظام يفصل العامل عن نتائج عمله ،
« فالفرد يشبع حاجاته بعمله ، ولكن لا بالنتاج الخاص لعمله ، ذلك لأن هذا
الأخير لابد ، لكى يشبع حاجاته ، أن يصبح شيئا آخر غير ما هو عليه » (١) .
لكن هذا الانفصال قد يحول نتاج العمل الى قوة مضادة للعامل .
وهذا ما استخلصه ماركس فيما بعد . لكن هيجل توقع قبل ماركس نفس
النتيجة . ففى اعتقاده هو أيضا أن نظام السوق الذى يقوم على أساس

العمل المجرد سوف يحفع بالانتاج الى درجة من التطور تكون على حساب العامل . ولن يجنى هذا الأخير شيئاً من وراء هذا الانتاج المتطور المتقدم . بل على العكس ، فبدلاً من أن تحرر الميكنة العامل من عناء العمل الشاق ، فانها تزيد من ساعات العمل وتقلل من قيمة منتجات العمل في السوق . يقول هيجل : « ان الحاجة الى العمل تنقص بالنسبة الى الكل فقط ، لا بالنسبة الى الفرد . بل على العكس ، انها لتزداد بالنسبة اليه . فكلما أصبح العمل أكثر ميكنة ، قلت قيمته ، وازداد عناء الفرد بالضرورة ، (١) . » ان قيمة العمل لتتقص بنفس القدر الذي يزداد به انتاج العمل ، (٢) .

تلك هي « فكرة » الاغتراب في جانبها : الايجابي والسلبي ، قدمها هيجل من خلال تصور « العمل » في مجتمع الرأسمالية الصناعية . فاما الجانب الايجابي فيتمثل في نظره هيجل الى العمل على أنه نشاط خارجي يحقق الإنسان من خلاله ذاته ، ويتحول بفضل من فرد جزئي الى انسان كلي اجتماعي . واما الجانب السلبي فنراه في نظرة هيجل الى العمل حيث ينفصل عن صاحبه الى الحد الذي يصبح معه قوة مضادة له تسلبه ذاته ، ولا يتعرف فيه على نفسه .

زائد كان الجانب السلبي لـ « فكرة » الاغتراب هو الذي يسيطر على تحليلات هيجل النقدية للمجتمع المدني الحديث . وكان ذلك طبيعياً ، لأن الصورة التي قدمها لهذا المجتمع كانت قائمة للغاية وتوضح بالتساوي التشديد ، وهي صورة تذكرنا بتلك التي رسمها فيما بعد ماركس عن هذا المجتمع الذي يقوم على العمل المغترب (بالمعنى السلبي للاغتراب) .

فاذا انتقلنا الى المجلد الثاني من « فلسفة الواقع » وجدنا هيجل يطلق عن قصد مقصود الكلمة الألمانية Entaeusserung (اغتراب - تخارج) « كاسم » يسمى به « الفكرة » أو « الشيء » الذي كان يتحدث عنه من قبل ، فيقول : « الاغتراب » هو ما يأتي :

1. ibid, S. 237.

2. ibid, S. 239.

(١) أنى فى العمل أصنع من نفسى على نحو مباشر شيئاً ... يكون موجوداً .

(ب) وأنى بذلك لأتخارج عن هذا الوجود - هناك Dasein الذى هو وجودى أنا . وحين أجعل منه موجوداً - هناك فإنه ليصبح بالنسبة الى غريباً einem mir fremden ، وأتسوم (أو أمسك نفسى) فيه ، (١) .

هذا هو أول تعريف عند هيجل « لكلمة » الاغتراب ، وهو تعريف يجعل منها منذ هذه اللحظة « مصطلحاً » فنياً ، يتردد دون انقطاع فى مؤلفات هيجل التالية . وعلى الرغم من أن لتعريف يعبر عن الجانب الايجابى من « فكرة » الاغتراب ، وهو هنا العمل بوصفه نشاطاً ذاتياً يتخارج ويتحقق على هيئة موضوع أو شئ موجود ، يتعرف صاحبه على نفسه فيه ، فإن فى وصف هيجل لهذا الشئ الموجود بأنه « غريب fremd » ، عن صاحبه ، تمهيداً لظهور « المصطلح » الاثنى Entfremdung (اغتراب) الذى سوف يطلق فى « ظاهريات الروح » للدلالة على الجانب السلبى من « فكرة » الاغتراب ، وهو ذلك الذى يتمثل فى عدم قدرة الانسان على التعرف على ذاته ، أو تحقيق وجوده ، فيما يخلقه ويصنعه .

وعلى ذلك سوف يكون أمامنا مصطلحان المانيان يستخدمهما هيجل للتعبير عن الاغتراب . أحدهما Entaeusserung أى الاغتراب بمعنى التخارج أو التهموض ، وهو اغتراب ضرورى وايجابى . أما المصطلح الآخر فهو Entfremdung ، أى الاغتراب بمعنى الانفصال أو الانقسام وعدم التعرف على الذات ، وهو اغتراب تاريخى (أى ينشأ نتيجة ظروف تاريخية) سلبى . وقد ميز هيجل بين هذين المعنيين ، رغم ارتباط أحدهما بالآخر ارتباطاً وثيقاً ، ولم يوحد بينهما كما ذهب الى ذلك خطأ ماركس .

الفصل الثالث

الاغتراب

(في كتاب « ظاهريات الروح »)

في عام ١٨٤٤ كتب ماركس ، فيما يعرف باسم « الخطوطات الاقتصادية والفلسفة » ، يقول : « أن الموضوع الذي يفتحه العالم ، اعني نتاج العمل ، ليقوم هناك قبالة بوصفه موجودا غريبا . • ein fremdes Wesen وبوصفه قوة مستقلة عن منتجها ... وتحقق العمل هو تموضع هذه القوة . ولكن في ظل الأوضاع الاقتصادية القائمة (في المجتمع الحديث) يظهر تحقق العمل هذا على أنه ضياع لوجود العمال الحق ، ويظهر التوضع على أنه فقدان للسيطرة على الموضوع وعبودية له ، كما يظهر التملك أو الاستحواذ على أنه اغتراب Entfremdung واستلاب ، (١) .

في هذا النص يميز ماركس بين التوضع Vergegenstaendlichung (أو باصطلاح هيجل : التخرج Entaeusserung من جهة ، والاغتراب من جهة أخرى . فالتوضع في نظر ماركس هو الجانب الايجابي للعمل ، أي تخارج قوى الانسان وارايدته على نحو يكتسب معه عمل الفرد طابعا اجتماعيا وكليا ، ولا يتحقق التقدم التاريخي الا بفضل هذا النوع من العمل . أما الاغتراب فهو الجانب السلبي للعمل ، وهو لا ينشأ عند ماركس الا في ظل ظروف اقتصادية واجتماعية تقوم على نظام الملكية الخاصة والاستغلال ، ويؤدي هذا النوع من العمل ، أي العمل المغترب ، الى فقدان العامل لنتاج عمله ، وبالتالي فقدان وجوده وحرية .

1. Marx, Oekonomisch — Philosophische Manuskripte (1844), Werke, I, Berlin, 1968, S. 511 - 512.

أنظر أيضا الترجمة الانجليزية لهذه المخطوطات ، نشرة موسكو ، ص ٦٦ .

على أن ما يعنينا هنا من هذا التمييز أن ماركس يقدمه رداً أو نقداً لما يعتقد أنه مقولة هيغل ، هي « أن التموضع اغتراب » (١) فهل هذا صحيح ؟ ، هل صحيح أن هيغل لم يميز بين التموضع والاغتراب ولم ير بينهما فرقاً ؟ .

نعتقد أن ماركس على الرغم من أنه كان أول من التفت الى أهمية مصطلح « الاغتراب » ، في كتاب هيغل « ظاهريات الروح » ، فإنه لم يدرك تفرقة هيغل بين التخرج Entaeusserung ، وهو الاغتراب بمعناه الايجابي المقبول ، وبين الاغتراب Entfremdung ، وهو الاغتراب بمعناه السلبي غير المقبول ، وهي التفرقة التي تظهر الى الطن في كتاب « ظاهريات الروح » ، (الذي اعتمد عليه ماركس في نقده سائل الذكر) ، بعد أن كانت خبيثة وتظهر على استحياء في « مؤلفات الشباب » (التي لم يقدر ماركس الاطلاع عليها) .

وعلى الرغم من أن كلا من المصطلحين قد استخدم قبل هيغل منفرداً ، فقد استخدم فشته الكلمة الألمانية Entaeusserung (تخارج) ، واستخدم تشر الكلمة الألمانية fremd (غريب) كصفة ، واستخدم جيته نفس الكلمة اسماً ، أي Entfremdung (اغتراب) في ترجمته الألمانية لكتاب بيدور المسمى باسم Le neveu de Rameau فضلاً عن استخدام الكلمة الانجليزية alienation عند جماعة الاقتصاديين الانجليز ، وخاصة آدم سميث في كتابه « ثروة الأمم » ، والكلمة الفرنسية aliénation روسو (٢) - نقول : على الرغم من ذلك كله فإن استخدام المصطلحين الألمانيين Entfremdung, Entaeusserung كثنائي يعبر عن حقيقة الاغتراب في بعديها : الايجابي والسلبي معا ، إنما هو في اعتقادنا اختراع هيجلي أصيل ، نراه بوضوح في كتاب « ظاهريات الروح » .

1. ibid, S. 507, S. 573.

2. Cf. Lukacs, Der junge Hegel, op cit., S. 682.

عامة ، والفصل السادس منه ، وهو بعنوان « الروح » خاصة ، حيث تقع فيه مناقشة هيجل « للروح المغترب عن ذاته » .

ونكن قبل أن نبين تفرقة هيجل بين الخارج والاعتراب ، علينا أن نربط هذا الفصل السادس « بالفكرة » الأساسية الموجهة للكتاب كله .

ظاهريات نـروح .. ما هي ؟

القراءة الحرفية لعنوان كتاب « ظاهريات الروح » تقول : « علم ، أى دراسة منهجية ، لظواهر ، أى تجليات الروح » . وانطلاقا من هذه القراءة يمكن القول بأن هيجل يحاول فى هذه الدراسة أن يتتبع مسار الروح الانسانى وتطوره فى مختلف أشكاله وصوره .

على أن هيجل ، وهو يقدم هذه السيرة ، كان يأخذ فى اعتباره جميع الانجازات الانسانية الكبرى التى حققها الانسان طوال تاريخه منذ الماضى البعيد حتى عصره ، عارضا اياها بوصفها جوانب أو صنوفا من عملية تطور واحدة متصلة . ولم يكن يهتم فى هذا العرض بالتطور الزمنى قدر اهتمامه بالمراحل المختلفة التى يمر بها وعى الفرد للوصول الى مستوى التلور الرىحى الذى وصل اليه الروح فى الحقبة التاريخية التى يعيش فيها ، ذلك أن الفرد عند هيجل انما هو وليد عصره وربيب زمانه .

هناك اذن ضرب من التوازى بين ترقى الوعى الفردى من جهة وتطور العالم من جهة أخرى . ولا ينبغى النظر الى هذا التوازى على أنه تقابل بين أشكال العالم وأشكال الوعى ، لأن الوعى عند هيجل لا يعرف ذاته الا بوصفه حقيقة تمتلك أبعاد الكلية الشاملة (العالم) ، بل هو لا يكون وعيا فرديا الا اذا استدمج فى داخله الوعى بالعالم . ولا غرابة فى ذلك طالما أن هدف هيجل كان الوصول بالوعى الى أن يعرف نفسه متوحدا مع العالم فى وحدة جديدة .

أرقى من تلك الوحدة الأولية التي كانت بينه وبين العالم قبل أن يحدث الانفصال بينهما (١) .

تلك هي الفكرة المحورية التي يدور حولها كتاب « ظاهريات الروح » .
أو على الأدق الفكرة التي ألهمت هيجل وهو يؤلف هذا الكتاب ، ولو نظرنا الآن وعلى ضوء هذه الفكرة الى الفصل السادس (الروح) ، لوجدنا هيجل يقدم فيه تطورات تاريخية معينة للعالم تبدأ باليونان القديمة ، ثم نهاية هذا العالم القديم ، أي العالم الروماني في لحظة انهياره وانحلاله ، فالعصور الوسطى ، ثم عصر النهضة وعصر التنوير ، وأخيرا الثورة الفرنسية وما أعقبها من رعب وارهاب . وفي خط مواز لأشكال العالم هذه ، نرى هيجل يناقش كيفية انفصال الفرد من وحدة كانت تدمجه ، دمجاً مباشراً وغير قائم على الوعي والتأمل ، مع مجتمعه وثقافته ، ينفصل عنه بوصفه شخصية متميزة مستقلة ، ثم كيف تتحقق وحدة جديدة واعية أرقى من الأولى ، لا يفقد الفرد فيها فرديته أو استقلاله ، وهذه هي أشكال الروح الثلاثة : الروح المباشرة ، والروح المغترب عن ذاته ، والروح المتيقن من ذاته ، التي يتضمنها هذا الفصل السادس .

التخارج والاعتراب :

بوجه عام ، نستطيع ان نقول ان المصطلح الألماني Entaeusserung (وسوف نترجمه من الآن فصاعداً بالكلمة العربية : تخارج) لا يستمد معناه من فصل من فصول كتاب « ظاهريات الروح » ، دون غيره ، أو شكل من أشكال الروح دون سواه ، أو لحظة من لحظات الوعي دون أخرى ، وإنما من الفصول السبعة التي يتألف منها الكتاب مجتمعة ، فهو يدل على تلك الحركة أو العملية الحرة التي يقوم بها الروح ، وأعني بها التجلي والظهور ، كيما يصل الى تمام المعرفة بذاته .

1. Cf. Poeggeler, O., Qu'est-ce que la Phénoménologie
Archives de Philosophie, Paris, avril-juin 1966, P. 200.

كذلك لا يستمد « التخارج » معناه من حقبة تاريخية معينة ، ذلك لأنه ينطبق على التاريخ في كليته وشموله . بل ان التاريخ ذاته ليفسر من خلال حركة التخارج هذه . وبعبارة أخرى فان التخارج ليس حالا من أحوال التاريخ ، وانما التاريخ نفسه ليس سوى حال من أحوال التخارج . يقول هيجل : « ان التاريخ انما هو صيرورة الروح وهي تتحقق على نحو فاعلى في المعرفة ... أو هو الروح وهو يتخارج في الزمان » (١) .

كل شيء موجود ينشأ اذن من « تخارج » الروح . وعلى هذا يكون التخارج شرطا للوجود : وجود الطبيعة والتاريخ ومختلف أشكال الحضارة والثقافة ... الخ ، كما أنه شرط للمعرفة : معرفة الروح لذاته فيما يخلقه ويبدعه ، أى يخرجها ، من أشياء . والتخارج بهذا المعنى ، أى التجلي والظهور ، هو أقرب شيء إلى ما كنا نسميه من قبل بالاغتراب الميتافيزيقي ، سد كل من ابن عربى وفشته خاصة : وهو يحمل عند هؤلاء جميعا دلالة ايجابية مقبولة ، لأنه فعل حر غير مشروط بموضوع سابق ، أو هو بالأحرى حركة حرة من قبل الله أو الروح ، يضع بمقتضاها الأشياء والظواهر ، التى وإن كانت تصدر عنه فانها « آخر » غيره . ولكن رغم هذه « الآخريّة » أو « التغيرية » التى للأشياء والظواهر ، فان الله أو الروح يعرف نفسه فيها . « لأن رؤيته نفسه بنفسه ما هى مثل رؤيته نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة ، فانه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ، ولا تجليه له » (٢) ، على حد تعبير ابن عربى .

و « التخارج » منظورا اليه على هذا النحو يصبح بحق هو « التصور

1. Hegel, Phaenomenologie des Geistes, Hamburg : Felix 1952, S. 563.

رجعنا أيضا الى الترجمتين : الانجليزية التى قام بها بايلى والفرنسية التى قام بها هيبوليت ، لهذا الكتاب .
(٢) ابن عربى ، فصوص الحکم ، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفى ،

الأساسي في كتاب « ظاهريات الروح » لهيجل ، ، كما يقول عنوان « غسسل الأخير من كتاب لوكاتش : « هيجل الشاب » (١) .

أما المصطلح الألماني الآخر Entfremdung (وسوف نترجمة من الآن فصاعداً بالكلمة العربية : « غتراب ») فهو يستمد معناه من فصل واحد من فصول كتاب « ظاهريات الروح » ، وأعنى به الفصل السادس : « الروح » ، وخاصة ذلك الجزء الذي يحمل عنوان : « الروح المغتراب عن ذاته : الثقافة » ، وهو الجزء الذي يتناول الشكل الثاني من أشكال الروح الثلاثة المروضة هذا الفصل .

وإذا كان « التخارج » عبارة ، عن عملية تنطبق على التاريخ كله ، أو على الأقل عملير ميتافيزيقية « فائقة للتاريخ » ، بمعنى أن التاريخ نفسه ليس سوى حال من أحوالها ، فإن « الاغتراب » وإن كان أمراً تاريخياً فإنه لا ينطبق على التاريخ بجميع قتراته ، بل هو على العكس لا ينتمى إلا إلى عصر بعينه فقد ظهر الاغتراب مع انحلال الامبراطورية الرومانية ، حينما فقدت الحرية السياسية ، كما أمكن تجاوزه وقهره بقيام الثورة الفرنسية . ها هنا وفي هذا الإطار التاريخي المحدد يجيء « مصطلح » الاغتراب ليشير به هيجل إلى تلك « الفكرة » التي كان يتحدث عنها من قبل في « مؤلفات الشباب الدينية » ، حيث لم يكن يستخدم عندئذ إلا الكلمة الألمانية Fremd (غريب) . فضلاً عن أن الاغتراب يحمل هنا وبوجه عام ، مثلما كان يحمل في مؤلفات الشباب ، دلالة سلبية واضحة . فهو ينشأ نتيجة ظروف تاريخية بالغة البؤس وتتميز أساساً بفقدان الحرية والوحدة . ومن هنا كان من الضروري قهر الاغتراب بهذا المعنى السلبي غير المقبول .

1. Lukacs, Der junge Hegel, op cit., S. 685.

لكن الملاحظ أن لوكاتش في هذا الفصل يتناول التخارج Entaeusserung من خلال مؤلفات ماركس أكثر مما يتناوله من خلال كتاب « ظاهريات الروح » ، نفسه . وحسبنا أن نلقى نظرة خاطفة على هوامش هذا الفصل ، وهي إشارات إلى الكتب التي يثبتها دعماً لآرائه وحججه ، لنجد أن من بين أربعين إشارة ست إشارات فقط إلى مؤلفات هيجل ، بينما نجد عشرين إشارة إلى مؤلفات ماركس .

الاغتراب اذن ينتمى الى الروح على نحو ما تناوله هيجل في أشكاله الثلاثة ، التي هي على التوالي : الروح المباشر أو الحق (الذى يوازى العالم اليونانى) . والروح المغترب عن ذاته (الذى يوازى العالم الرومانى وعت انحلاله وتدميره) ، والروح المتيقن من ذاته (الثورة الفرنسية) .

ان الروح ، في نظر هيجل ، هو وحده الذى يعرف بوعى ذاته على أنها عالمه هو ، ويعرف بوعى عالمه على أنه ذاته هو ، (١) . والاغتراب يتمثل في عدم قدرة العقل أو الروح على التعرف على ذاته في تخارج من تخارجاته . وعلى هذا ، ففى وسعنا أن نقول ان الاغتراب انما يفرض نفسه أو يطبع نفسه ، ان جاز هذا التعبير ، على التخارج ، ولكن للعكس غير صحيح . فالاغتراب - باختصار - هو تخارج لم يعرف ذاته .

ولما كان « الاغتراب » ليس سوى حال خاص من أحوال « التخارج » على مستوى الروح ، فقد أوحى ذلك الى كثير من الباحثين والمفسرين بإمكانية استبدال المصطلحين أحدهما بالآخر ، كما أوقع في ظن ماركس أن هيجل قد وحد بين المصطلحين . فصارا وكأنهما يدلان على شيء واحد ونفس الشيء . لكن الحق أن هيجل لم يخطط بيتهما على الاطلاق ، وإدراكه للفرق بين الاغتراب والتخارج لا يظهر فقط في كتاب « ظاهريات الروح » ، بل يظهر أيضا في المؤلفات السابقة على هذا الكتاب . فقد أشرنا الى هذه التفرقة عند هيجل عندما تحدثنا عن مقاله الفلسفى الأول : « الفارق بين مذهبى نشته ونشته فى الفلسفة » ، اذ كان عندئذ يصف أشكال الثقافة المختلفة بأنها « تعبيرات خارجية Aeusserungen للحياة ، أى تخسارجات للروح بحسب اصطلاحات « ظاهريات الروح » ، وأن الانشطار أو الافتراق Entzweiung أى الاغتراب باصطلاح « ظاهريات الروح » ، انما يجىء نتيجة للتوسع فى الثقافة ، أى أنه أمر تاريخى تال لوجود الثقافة .

كذلك نرى هيجل في المجلد الثاني من « فلسفة الواقع في فترة بينا » ، حيث ظهر لأول مرة مصطلح « التخارج » بمعناه الفنى الدقيق - نراه يستخدم هذا المصطلح في وصف ثقافة اليونان التى كانت تتميز بالحرية والجمال والسعادة ، والتى لم تكن مغتربة Entfremdet (١) . فما معنى هذا ؟ معناه أن تخارج ثقافة اليونان لم يداخله ، أو يطرأ عليه ، اغتراب .

الوعى الشقى بين التخارج والاغتراب :

ورد مصطلح « الاغتراب » ، والكلمة « غريب » ، فى كتاب « ظاهريات الروح » ، قبل الفصل السادس ، وخاصة فى تلك المقاطع من الفصل الرابع التى تتناول الوعى الشقى . وكان معنى المصطلح ، وكذلك الكلمة ، فى هذه المقاطع لا يختلف كثيرا عن معناهما فى الفصل السادس

فالوعى الشقى فى نظر هيجل هو الوعى بالذات على أنها طبيعة أو حقيقة منقسمة على نفسها ، وعلى أنها موجود مزدوج ومتناقض . ويضرب هيجل على ذلك مثلا بالوعى اليهودى . فهو وعى منقسم داخليا الى موجودين متقابلين : ذات متغيرة عارضة من جهة واله ثابت خالد من جهة أخرى . لكن « هذا الموجود الثابت غير القابل للتغير هو للوعى اليهودى موجود غريب وخارجى ein Fremdes » (٢) . وكذلك الأمر بالنسبة الى الوعى المسيحى ، فهو وعى شقى حين يتعلق ، أو حين يربط نفسه ، بالمسيح « بوصفه حقيقة واقعية غريبة وخارجية als einem fremden Wirklichen » (٣) . فالوعى فى هاتين الحالتين لم « يعرف » بعد أن الحقيقة هذه أو الموجود الغريب هذا ليس شيئا آخر سوى تخارج ينتمى اليه . انه تخارجه الخاص . عمله ونتاجه . ومع ذلك فان الوعى يعمل جاهدا لى يقتلب على هذه الفجوة التى تفصل بينه وبين حقيقته الواقعية الجوهرية . ومعنى هذا أن الوعى يحاول

1. Jenenser Realphilosophie II, S. 249 - 250.

2. Phaenomenologie des Geistes, S. 159.

3. ibid, S. 162.

أن يجد ذاته في الخارج ، فيما هو خارج عنه . وبقدر ما ينجح الوعي في ذلك يكون ذاته . أى أنه بقدر ما يتغلب على انقسامه على نفسه ويحقق وحدته وهويته ، يكون حراً ، وبالتالي غير مغترب .

ومما هو جدير بالملاحظة في هذا الجزء عن الوعي الشقى أن هيجل يرى في التخارج وسيلة يتغلب بواسطتها الوعي الشقى على اغترابه . ففي المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل الوعي الشقى ، وهي مرحلة الوعي بوصفه وعياً متوازناً ، نجد هذا الوعي يتعلق بالموجود الثابت من خلال توسط الكاهن . لكن الوعي المتوازن حين يتخلى عن إرادته الخاصة الجزئية ويأخذ « مصموباً » *einen fremden* (١) ، فإن الإرادة تكسب أكثر مما تخسر ، ذلك « أن المرء حين يتنازل عن إرادته الجزئية ، فما ذلك إلا أمر سلبي من جانب واحد . أما من حيث المبدأ فإنه في نفس الوقت أمر إيجابي : إذ أنه وضع وإثبات للإرادة بوصفها « آخر » ، وعلى الخصوص إثبات للإرادة بوصفها إرادة كلية ، وليست جزئية » (٢) . إذن ، عن طريق فعل التخارج يتوقف الوعي الذاتي عن أن يكون وعياً شقياً ، أى وعياً مغترباً . وما هنا يصبح الفرق بين الاغتراب والتخارج أكثر وضوحاً عن ذي قبل .

إن الوعي الشقى في مرحلته الثالثة ، أى من حيث هو وعى متوازن ، إنما يتخارج في فعل . هذا الفعل هو أن يضع نفسه بين يدي الكاهن . وفعل التخارج هذا هو الذي يضع النهاية لاغترابه ، ذلك لأن الوعي يجد ذاته هنا في صورة شيئية . يقول هيجل : « إن الموضوع لا يتخذ صورة الشيئية وطابعها ، أعني أن يكون مستقلاً : لكن الوعي الذاتي لديه الاعتقاد بأن هذا الموضوع المستقل ليس غريباً عن ذاته . ومن هنا يعرف أن ذاته قد أصبحت ذاتاً يعترف بها الموضوع » (٣) .

1. *ibid*, S. 170.

2. *ibid*, S. 170 - 171.

3. *ibid*, S. 255.

فاذا ما انتقلنا الآن من هذا الجزء الخاص بالوعى الشقى فى الفصل الرابع الى الفصل الخامس عن العقل ، وهو انتقال يشبه فى نظر هيجل الانتقال من العصور الوسطى الى عصر النهضة والعصور الحديثة ، نوجدنا يمس الاغتراب من ناحية أن الوعى العقلى وهو يسعى الى اللذة انما يحاول أن يجد ماهيته فى موضوع رغبته . لكنه يفشل فى محاولته هذه ، ذلك لأن رجل اللذة يحيل نفسه الى موضوع ويستمتع بها « بوصفها ضرورة غريبة fremd وواقعة لا حياة فيها ... » أنه يقتل الحياة التى استلبها ويحولها الى مجرد شئ ، (١) . والواقع أن رجل اللذة حز يتجه بكل رغباته نحو وقائع حسية هى بطبيعتها متغيرة زائلة ، فانه لابد أن يجد نفسه عندئذ ضحية لقانون التصيرة والفناء ، ومن ثم فانه لن يكون الا فردية ضعيفة تخضع « للضرورة » العمياء أو « القدر » الذى لا يرحم .

وهكذا نرى مما سبق أن قوام الاغتراب ليس هو التخارج بل هو على الأتى عدم قدرة العقل أو للروح على التخارج ، أى أن يخرج ذاته على نحو سليم . كما اتضح الفارق بين الاغتراب والتخارج وضوحا يزول معه كل خلط أو توحيد بينهما .

على أننا قبل أن ننتقل الى النقطة التالية ، نود أن نبين ، من خلال ما قد عرضناه منذ قليل من نصوص هيجلية ، مدى التشابه بين هيجل وروسو ، خاصة فيما يتعلق بتصوير كل منهما لكيفية التغلب على الاغتراب . فبالرغم من اختلاف السياق الذى ورد فيه هذا التصور عند كليهما ، فانهما يتفقان على أن فى التنازل عن الإرادة الجزئية وتسليمها الى « آخر » ، سواء كان هذا الآخر هو الدولة أو الإرادة العامة عند روسو أو كان هو الكاهن الوسيط عند هيجل - قضاء على الاغتراب بمعناه السلبي . وتحقيقا لوحدة الذات مع نفسها ، أى حريتها ، ومعرفة نفسها فى آخر يعترف بها . وعلى الرغم من اختلاف التسمية عند روسو (الاغتراب : الكامل) عنها عند هيجل (التخارج) ، فان المسمى واحد ، وهو التنازل

أو التخلي عن الإرادة الجزئية لإرادة أخرى عامة . وهذا هو الاغتراب
بمعناه الايجلبي .

الروح المغترب عن ذاته :

الاغتراب ، كما ذكرنا من قبل ، يتعلق بالروح . أنه واقعة روحية ،
أن صنع هذا التعبير ، لأن الروح وحده هو ، الذي يعرف بوعى ذاته على
أنها عالمه هو ، ويعرف بوعى عالمه على أنه ذاته هو ، (١) . وفي الفصل
السادس « الروح » نجد أن معرفة الوعي لما يتميز به من « كلية »
Allgemeinheit لم تعد معرفة مباشرة ، كما كان الحال في المراحل السابقة
فقد صارت معرفة للوعي ، في هذا الفصل ، تقوم على التأمل الانعكاسي .
فهو لا يعرف ذاته بوصفه وعيا كلياً إلا بعد أن يكون قد تقلب على التضاد
بين « الجزئي » و « الكلي » . ويحدث الاغتراب حين يعجز الوعي
برغم معرفته هذه ، عن التعرف على ذاته في صورة جزئية ، يعرف أنها
صورته هو ، تنتمي إليه وتخاصة به . فالروح يغترب عن ذاته حينما يجد
مضمونة « في صورة حقيقة واقعية لا يستطيع النفاذ إليها والتصره .
على ذاته فيها » (٢) .

في هذا الفصل السادس يوجد جزء ، ينيف على اثثة صفحة ، يحمل
العنوان التالي : « الروح المغترب عن ذاته : الثقافة » . ولئن كان من
الصعوبة بمكان تحديد ما كان يعنيه هيجل بالكلمة الألمانية Bildung
(التي نترجمها بالكلمة العربية : ثقافة) ، فإن أحد المفسرين ، وهو
جادمير ، يرى فيها عودة الى ما كان لكلمة Bild (صورة) من معنى صوفي
في العصور الوسطى . فالإنسان بحسب هذا المعنى هو بمثابة صورة الله ،
وعليه أن يحاول المطابقة بين وجوده كله وبين هذه الصورة ، أو الارتفاع
بوجوده والتسامي به حتى يصل الى درجة التطابق مع هذه الصورة .
وعلى هذا يمكن القول بأن « الثقافة » ، وإن كانت تتضمن انفصالاً عن حالة

1. Ibid, 313.

2. Ibid, S. 347.

الطبيعة الأصلية فانها بمثابة تهذيب أو تشذيب ، ترتفع عن طريقة الذات الجزئية الى مستوى الوجود الكلى ، أو الحقيقة الجوهرية (١) .

في هذا الجزء يميز هيجل بين مجالين مختلفين للاغتراب : أما المجال الأول فهو ذلك المجال الذى يخفق فيه الروح فى التعرف على ماهيته فى تخارج من تخارجاته فى العالم . وأما المجال الثانى فهو ذلك الذى يجد فيه الروح ماهيته ، لا فى هذا العالم الفعلى الحاضر ، بل فى الايمان ، أى فيما وراء هذا العالم . يقول هيجل : « ان العالم الفعلى هو عالم اغتراب ذاتى Selbstentfremdung أما العالم الآخر فهو عالم يبتنيه الروح لنفسه ... وهو يرتفع فوق العالم الأول (٢) فالروح يترك عن وعى ذاته الطبيعة من أجل الحصول على ذات جوهرية . لكنه بمجرد أن يفعل ذلك ، فإنه لا يقدر على التعرف على « كليته » بوصفه ذاتا ، ذلك أن ماهيته قد انفصلت عن العالم الفعلى وهربت منه الى عالم الماوراء ، عالم الايمان . صحيح ان الروح يريد بهذا الايمان أن يقضى على اغترابه . لكن الهرب ذاته هو نوع من الاغتراب . وعن هذه الفكرة التى سوف يرددها ، فيما بعد ومع بعض الاختلاف ، كل من فويرباخ وماركس يقول هيجل : « وإذا كان هذا العالم الثانى (الآخر) قد صنعه الروح لنفسه فى مقابل الاغتراب Entfremdung فإنه لهذا الاعتبار لا ينجو من الاغتراب ، بل على العكس . أنه لا يعدو أن يكون صورة أخرى من هذا الاغتراب ، الذى يتمثل على وجه التحديد فى ذلك الوجود الواعى فى عالين على نحو يشتملها معا ، (٣) .

واعتقاد هيجل أن الوعى الحديث ، وهو الوعى الذى يضرب بجذوره فى الامبراطورية الرومانية لحظة انهيارها والذى لم يكتمل الا فى القرن الثامن عشر ، إنما يعانى من هذا النوع من الاغتراب . ولذلك فهو وعى « ممزق » ، و « موزع » بين عالين منفصل أحدهما عن الآخر : عالم الايمان والماوراء من جهة وعالم الواقع الحاضر من جهة أخرى .

1. Gadamer, H.G., Wahrheit und Methode, Tuebingen, 1965.

2. Phaenomenologie des Geistes. S. 350.

3. ibid.

ان نظرة هيجل الى الايمان على أنه نوع من الهروب من هذا العالم
الفعلى الى عالم الماوراء ، أو عالم « الوعي الخالص اللا - واقعى » ،
وبالتالى على أنه نوع من الاغتراب ، انما هى أقرب شىء الى نظرة ماركس
الى الدين . فالايمان عند هيجل ، مثله كمثل الدين عند ماركس ، . يتخذ
من طبيعة الذات الداخلية وحقيقتها الجوهرية موضوعا له ، (١) ، وهى ذات
تتميز بأنها تمتلك حقيقتها الواقعية فى صورة مفترية .

ولكن برغم هذا التشابه ، فاننا نلاحظ اختلافا أساسيا بين نظرة هيجل
الى الايمان ونظرة ماركس الى الدين . فبينما نجد ماركس بنقد جميع
الاديان على أساس أنها تفصل الانسان عن الواقع ، نجد هيجل لا ينقد
سوى اغتراب الايمان . والايمان عنده هو ذلك « الاعتقاد الذى ينتمى الى
عالم الثقافة ، وهو العالم الذى لم يظهر فيه الدين بعد بصورة حقبقة
كاملة (٢) . ومع تتبع هيجل لسيرة الروح فى تطوره وترقيه ، سوف يظهر
الدين فى صورته الحقيقية الأصلية ليتغلب على ما فيه من اغتراب ، أغنى
الاغتراب الذى يصنعه الايمان .

الاغتراب فى هذا الجزء من « ظاهريات الروح » ، عبارة عن لحظة التأمل
الانعكاسى فى عملية تخارج الروح وتموضعها ، هذه العملية التى تبدأ بالأسرة
ودولة المدينة اليونانية . ومع أن كلا من هاتين الجماعتين الأخلاقيتين لم يركز
يخلو تاما من بوادر التوتر والتمزق ، فان كليهما قد بقى ، بوجه عام ،
جوهرها أخلاقيا مباشرا منسجما ، لم يتطور الى درجة التقابل السوائى
بين الذات وبين تعبيرها الخارجى ، أى تخارجها ، الموضوعى . وذلك هو
العالم اليونانى الذى لم تعرف ثقافته ، أى ألوان التخارج والتجليات
السياسية والاجتماعية والدينية ... الخ ، الاغتراب بمعنى التمزق
أو الانفصال بين الكلى والفردى أو بين الجماعة والفرد .

1. ibid, S. 379.

2. ibid, S. 377.

ملحق

فكرة الاغتراب في الاسلام

لما كان المفكرون والباحثون الغربيون قد أجهدوا أنفسهم في التماس أصول فكرة ، بل وكلمة الاغتراب ، في الكتاب المقدس بعهديه : القديم والجديد ، ولما كنا نعتقد أن فكرة الاغتراب ليست دخيلة على تراثنا وفكرنا القديم والحديث على السواء ، فقد بقى أن نلتصم بدورنا أصولها في القرآن ، كتابنا المقدس ، محاولين تبين تصور الاسلام للاغتراب الديني ، وكيف كان تصويره لقهر هذا النوع من الاغتراب

لم ترد كلمة ، الاغتراب في القرآن وإن كانت قد ذكرت في أشعار الجاهليين قبل ظهور الاسلام ، بمعنى النوى والبعد عن الوطن . لكننا لا نهدف الى تناول هذا النوع من الاغتراب ، ذلك أن ما يهمنا انما هو انفصال الانسان عن الله . فهذه « الفكرة » ترد في القرآن بوضوح ، تعبر عنها قصة خلق آدم النبي التي يجيء ذكرها في أكثر من موضع ، وفي سورة البقرة على وجه الخصوص .

فمن طريق تتبع هذه القصة ، نستطيع أن نتبين ثلاثة أحوال لوجود الانسان . فالحال الاول يمس خلق آدم قبل أن يقترب من الشجرة المحرمة . وهذا الحال الاول للوجود الانساني يكشف عن ثلاث خصائص هي : الألوهية ، والعلم ، والقوة . أما الألوهية فتتعلق بماهية الانسان التي خلقها الله على صورته ووفقا لماهيته : « فطرة الله التي فطر الانسان عليها » (سورة الروم ، آية ٣٠) . ولأن الانسان يتصف بالألوهية ، فقد أمر الله الملائكة بعبادته : « وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » (سورة البقرة ، آية ٣٤) . وأما العلم فيتعلق بتلك المعرفة التي وهبها الله للانسان ، معرفته بخالقه وربه ، وبالعالم أيضا : « وعلم آدم الأسماء كلها » (سورة البقرة ، آية ٣١) . أما القوة فتتمثل في سيطرة الانسان وسيادته على الأرض والسماء ، تحكمه في الطير والحيوان ، في الماء والهواء : « وإذا قال ربك للملائكة أني جاعل في الأرض خليفة » (سورة البقرة

آية ٣٠) . وبالجمله ، لقد كان الانسان بوصفه مخلوقا بحسب ماهية الله . وموهوبا بالعلم من لدن الله ، ومستخلفا في الأرض مسيطرا عليها بقوته وقدرته . أقول : كان خلقا شريفا وعظيما . وحب الله لآدم هو الذي جعل آدم يحمل الامانة التي رفضت الجبال حملها ، كما جعل الملائكة يعبدونه ويسجدون له والشيطان يشعر بالغيرمنحوه .

والحال الثاني لوجود الانسان يتعلق باقتراب آدم وحواء من الشجرة المحرمة . وهنا نجد مرحلتين : أما المرحلة الأولى فهي مرحلة المعرفة الواضحة لما هما فيه من عرى ، وبداية الانفصال عن الألوهية الأعلى وعن القرب من الله . وبدلا من الحب جاء الخجل فحل محله ، وكان من عواقبه الوخيمة ظهور الافتراق والثنائية ، اذ بدأ آدم وحواء في النظر الى نفسيهما على أنهما رجل وامرأة . وظهر أيضا ذلك الصدع العميق بين الله والانسان . لقد فقد آدم الحال الأول - الأصلي لوجوده ، وترك ما كان عليه من قبل ، أي الألوهية ، والعلم ، والقوة ، وذلك عندما عصى أمر ربه وأكل من الفاكهة المحرمة . لهذا ، وقع آدم فريسة لليأس ، واستولى عليه الخوف ، وكابت نفسه القلق الأليم . أما المرحلة الثانية فتكشف عن عون الله لآدم وعدم تخليه عنه في بأسه وقلقه من خلال حبه له وتعليمه آياه كلمات التوبة : « فقلقى آدم من ربه كلمات ، فتاب عليه ، إنه هو التواب الرحيم » (سورة البقرة ، آية ٣٧) . وهكذا يهتم الله بآدم ويعفو عن خطيئته الأصلية .

ولو انتقلنا الآن الى الحال الثالث لوجود الانسان ، بحسب قصة الخلق الواردة في القرآن ، لرأينا أنه يبدأ حين يأمر آدم وحواء « بالهبوط » من الجنة : « اهبطوا بعضكم لبعض عدا ، ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين ، (سورة البقرة ، آية ٣٦) . الآن تكتمل عملية الخروج أو الهبوط من الجنة التي بدأت بأكل آدم من الفاكهة المحرمة . فالانسان قد انفصل عن الله وأحدث تغييرا شاملا ، وانتقالا محوريا . من الحب الى الخجل ، من الوحدة الى الثنائية فالكثرة ، من الطمأنينة الى الحيرة والقلق . من البسط الى القبض ، من الثقة بالله الى الآم والمعاناة ، من الشرب الى البعد والانفصال فالشوق . ولكن حب

الله مع ذلك غامر وبلا حدود ، ورحمته واسعة - فهو يمد الانسان بالأمل ويعده بالهداية : « قلنا اعبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى ، فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (سورة البقرة : آية ٢٨) - وهذا الهدى الذى يعد به الله ، فى فجر الانسانية وبعد سقوط آدم وطرده من الجنة ، انما هو بمثابة الخلاص لمن يتبعه . والهدى يتحقق تحققا فعليا فى الزمان التاريخي من خلال انوحى . « الوحي فى الاسلام . كما يرى الدكتور عثمان يحيى ، ليس مجرد كتاب مؤلف من حروف مية ، ولا هو مجرد تشريع جامد يفرض اعتسافا أو اعتباطا ، بل هو ، أولا وقبل كل شيء وفى حقيقته النهائية ، عملية تخطيط وانقاذ ، وتدخل لا زمانى الهى يستهدف ارجاع الوجود الانسانى الى حاله الاول قبل السقوط ، (١) .

ولكن ، هل يعود آدم ، بعد توبة الله عليه وعفوه عنه وهدية له ، الى الحال الاول للوجود فيرجع الى ماكان عليه من ألوهية وعلم وقوة ؟ أبدا ، ذلك ان آدم حين عصى أمر ربه وأثر هبوطه من السماء الى الأرض ، قد أصيب وجوده فى العالم بما يشبه الصدع الانطولوجي ، وأصيبت نفسه بجرح غير قابل للشفاء التام والكامل . لهذا قضى على آدم أن يمشى فى الأرض معذبا ، يكابد هذا التشقق الداخلى فى وجوده وزوجه . غير أن هذه المعاناة لا تعنى أيضا أن لعنة الله قد حلت به ، أو أن الغضب الالهى قد نزل عليه ، كلا فهناك دائما ازاء المعصية رحمة الله الواسعة ، أى ذلك الحب اللامحدود الذى يتعالى عن النعمة أو الانتقام علوا كبيرا .

الانسان إذن وفقا للتصور للقرآنى لا يوجد فى العالم بوصفه موجودا ملعونا أو مفضوبا عليه ، بل يوجد بوصفه موجودا فى أزمة . فالأحوال أو التجارب الوجودية الثلاث التى تبدو منفصلة وهى فى الحقيقة متصلة مع

1. Yahia, Osman, Aspects Interieurs de l'Islam in, Normes et valeurs dans L'Islam contemporain, (edité per Charnay, J.P.), Paris, Payot, 1966, P. 21.

بعضها البعض ، وأعنى بها : القرب من الله ، ومعصية الله ، والانفصال من الله ، وأنواع النفس الثلاثة التى طالما تحدث عنها القرآن ، وهى : النفس الأمارة ، والنفس اللوامة ، والنفس المطمئنة ، ومناطق الوجود الثلاث : السماوات والأرض ، وما بينهما - كلها عناصر تؤلف مجتمعة أزمة الانسان فى وجوده - على - الأرض .

ومما لا شك فيه أن لحظة هبوط الانسان من السماء وسيطرة النفس اللوامة عليه فى حياته على الأرض هى من بين جميع لحظات الانسان الوجودية أشدها عمقا وأكثرها إثارة للتوتر والقلق والتأزم . وقد أطلق أحد الباحثين الهنود ، وهو الدكتور حسن عسكرى ، « كلمة » الاغتراب على هذه اللحظة . ففى نظره أن الاغتراب فى الاسلام يتمثل فى أن الانسان بعدما كان واحدا مع الله ، صار منفصلا عنه . وبعبارة أخرى يقول : ان الوحدة التى كان يتمتع بها روح الانسان فى وجوده الأسمى الأول ، أى وحدته مع الله ، انفصمت عراها من خلال فعل المعصية ، وتحاضر فى الانسان الجانب الالهى والجانب الانسانى تحاضرا ولد معه ألوانا شتى من الازدواجية (١) . على أن الانسان حين هبط الى الأرض لم يهبط وهو مزود بوحدته الأصلية ، بل بوحدة افتراضية شرطية ، أى أنه اذا اتبع الوحي الذى يبعثه الله ، فلن يحزن ولا خوف عليه . ومعنى هذا أن خلاص الانسان يتوقف على عون الله ومده ، ولذا فعليه أن ينتظر . والانتظار فى نظر الدكتور عسكرى يمثل قوام المنظور الأخرى فى الاسلام ، ذلك لأن الانتظار بالنسبة الى الانسان معناه الصبر والثبات ، وعدم توقع المعجزات ، وعدم التحدى على الحدود التى رسمها الله . ويمضى هذا الباحث قائلا : ان الايمان فى الاسلام يقوم على هذا الاعتقاد الرئيسى : « انه من الله ، وانا اليه راجعون » . و « الواو » هنا وان كانت تفصل البداية عن النهاية ، فانها تصل بينهما ، اذ أنها حرف عطف ، ترمز الى الانتظار والقلق والاغتراب ، وتعبر عن العلاقة بين « الانفصال » عن الله و « الرجوع » اليه (٢) .

1. Askari, Hassan, Einheit und Entfremdung im Islam, in Um Einheit Und Heil der Menschheit, op. cit., S. 82.
2. ibid, S. 86.

وتلخيصا لما سبق نستطيع ان نقول : ان الانسان بحسب التصور
القرآنى قد اغترب عن الله ، حينما عصى امره واكل من الشجرة المحرمة ،
فهبط من السماء وصار موجودا - على - الأرض ، يعيش فى أزمة ، منتظرا
عون الله ولطفه ، حتى يهدته سواء السبيل ، وتكون اليه الرجعى آخر الأمر .
هذا عن الانسان ، فماذا عن الله ؟ ان الله لا يتخلى قط عن الانسان فى محنته ،
فهو يشمله برحمته واسعة ، أى حب شامل لامحدود . ففى رأى بعض الصوفية
أن كلمة « الله » نفسها قد جاءت فى العربية من كلمة « اله » ، وهذه مشتقة
بحورها من « الوله » أى شدة الحب . وعن طريق هذه الرحمة أو هذا الحب
اللا محدود يتم خلاص الانسان من الاغتراب الذى سقط فيه . واذن ، فاذا
كان هذا الانسان قد اغترب عن الله ، فان الله لم يغترب عن الانسان .

٨ ان الله فى « العهد القديم » - كما رأينا عند تفاولنا لنقد هيجل للدين
اليهودى - مغترب عن الانسان ولا يشمله برعاية أو حب . أما فى القرآن فالله
قريب ، أقرب الى الانسان من حبل الوريد : « لن ربي قريب مجيب » (سورة
هود ، آية ٦١) وإن كانت المسألة ليست بمثل هذه البساطة فى القرآن ،
ذلك أن الله مثلما هو قريب من الانسان فإنه فى نفس الوقت بعيد ، اذ أنه
موجود مطلق ومفارق ، لا تدركه الأبصار ولا العقول . وهذا البعد يثير هو
أيضا مشاعر الحزن والخوف والغربة فى نفس الانسان . لكن هذه المشاعر
ليست دائمة ، وإنما هى مما يمكن القضاء عليه بالإيمان . « فالإيمان ، بالله
هو الذى يحقق ذلك » الأمان ، الذى يزول معه كل حزن ، وخوف ، ووحشة
فى الكون : « لا تحزن أن الله معنا » (سورة التوبة ، آية ٤٠) ، « وهو
معكم أينما كنتم » (سورة الحديد ، آية ٤٠) ، فضلا عما فى « الاسلام ،
نفسه من « سلام » و « سلامة » لمن يعتنقه .

فالمسلم هو من يقول : « أشهد أن لا اله الا الله ، وأن محمدا رسولا
الله » . هذه هى الشهادة فى الاسلام ، وهى ليست مجرد نطق لهذه الألفاظ
بقدر ما هى إيمان بموضوعها وهضمونها . وهذا الإيمان يبلغ من العمق حد
يصبح المسلم معه على استعداد للاستشهاد فى سبيله ، اذ الشهادة ، من ناحية
الاشتقاق اللغوى ، تفيد الشهود والاستشهاد فى آن واحد . فعندما يقول

المسلم : « أشهد » ، فان ذلك يفترض أنه يرى ، وأنه بحسب هذه الرؤية يصير شاعدا • والشهادة بهذا المعنى إنما تحقق ، باصالة ، وجود الانسان - على - الأرض ، ذلك لأنها تحقق له الانتماء الى الله ، مبدأ الوجود ، ممايزوا معه الشعور بالغربة الكونية •

وعلى هذا ، نفى استطاعتنا أن نقول ان الايمان من قبل الانسان والرحمة من قبل الله يقومان وفقا لروح القرآن ، في مقابل الاغتراب ، وكفيلان بالتضاء عليه •

واذا كنا لم نجد في القرآن « كلمة » الاغتراب ، بل وجدنا « فكرة » الاغتراب من حيث هو انفصال الانسان عن الله ، فان ابن عربي قد أطلق « كلمة » الاغتراب على هذه الفكرة عنها • فقد كتب في « الفتوحات المكية » يقول : « ان أول غربة أغتربناها وجودا حسيا عن وطننا ، غربتنا عن وطن انبيصة عند الاشهاد بالربوبية لله علينا ، ثم عمرنا بطرق الأمهات ، فكانت الارحام وطننا ، فاغتربنا عنها بالولادة » (١) •

لكن ابن عربي ، وخاصة في كتابه « الفتوحات المكية » ، شأنه شأن بعض متصوفة الاسلام ممن تأثروا الى حد ما بالغنوصية ، مغلب عليه الاثـمـور بالغربة الكونية ، لدرجة تجعلنا نستشف معها فزعة عدمية ، قوامها الهرب من هذا الوجود الحسى الارضى بوصفه غريبا ، وغير أصيل ، وذلك بالرجوع الى الله والفناء فيه بوصفه الوجود الحق ، أو - على حد تعبير الصوفية - الوطن الاصلى • فحيثما أراد تفسير هذا البيت من الشعر :

ولما بدا الكون الغريب لناظري حننت الى الأوطان حنين الركائب

قال : « معنى ذلك انى أردت الرجوع الى العدم ، فانى أقرب الى الحق فى حال اتصافى بالعدم منى اليه فى حالة اتصافى بالوجود ، لما فى الوجود من الدعوى » (٢) •

(١) ابن عربي ، الفتوحات المكية ، الجزء الثانى ، ص ٦٩٦ •

(٢) نفس المرجع ، نفس الجزء ، ص ٦٩٥ •

صحيح اننا لانتبين فرقا كبيرا بين التصور القرآنى للاغتراب وتصور المتصوفة له . لكن الفرق يتمثل ، حقيقة ، فى تصور طريقة التغلب عليه . فبينما نجد فى الايمان ، كما تحدث عنه القرآن ، أمانا للانسان فى حياته ، وتحقيقا لوجوده - على - الأرض ، وانتماء الى الله ، نجد فى الفناء ، كما تكلم عنه الصوفية ، عزوفا عن الحياة ، وهروبا من الوجود الحسى الأرضى ، ومحووا لأننا فى الله . وشتان ما بين الايمان الذى يقوم على أساس من الاعتراف الضمنى بوجود مسافة أنطولوجية أو بالأحرى ميتافيزيقية ، بين الله من حيث هو موجود مفارق وبين الانسان من حيث هو موجود أرضى ، وبوجود اتصال بين هذين الطرفين المنفصلين ، وبين الفناء الذى لا يعترف بهذا الانفصال المتصل بل يجاهد لرفع المسافة وتجاوز الانفصال ، من أجل تحقيق الوحدة ، سواء كانت شهودية أو وجودية ، بين الله والانسان .

بقيت بعد ذلك ملحوظتان ، نختتم بهما كلامنا عن هذا النوع من الاغتراب : أما الأولى فهى أن مصطلح الاغتراب ، على نحو ما يرد ذكره فى الفكر المعاصر ، انما يستعمل لتوضيح وتفسير بعض الرموز والقصص فى الكتب المقدسة . هذه الرموز وهذه القصص قد تظل مستغلة وعصبة على الفهم ، ما لم تقرب الى الأذهان ، عن طريق ربطها بالمصطلحات والأفكار المعاصرة التى تلقى عليها أضواء افقتستير وتتنضح ، بعد أن كانت أشبه بالطلاسم والألغاز التى لا يقوى العقل الحديث على ادراكها وامثالها .

ولكن هناك تبادلا فى التأثير غير خاف ، بمعنى أن مصطلح الاغتراب الذى يستخدم أداة تفسير وتأويل للرموز والقصص الدينية ليتأثر هو نفسه بهذه المادة الدينية ، فتراها تنعكس عليه وتكشف عما فيه من أبعاد جديدة . تغيب عن الأذهان . بعبارة أخرى نقول : ان تصور الاغتراب - اذا ما استطاع تجديد أفكار تقليدية مثل سقوط الانسان والخطيئة ، والوثنية . . . الخ ، وبعث الحياة فيها ، فان هذه الأفكار القديمة لتكشف بدورها عن أعماق فى تصور الاغتراب ما كنا لنصل اليها لو انحصرنا فقط فى مجال الفلسفة بأفكارها المجردة ، أو فى مجال العلوم الانسانية بقطيقاتها العينية .

وأما الملاحظة الثانية ، وهى أهم من الأولى ، فتهدف الى التنبيه الى أن
الاغتراب منظورا اليه من زاوية الأديان السماوية ، وهى تلك النظرة التى يكون
بمقتضاها انفصالا عن الله وخروجاً عن طريق الله ، أو مرادفاً للمخطيئة والضلال
والوثنية - أقول : أن الاغتراب بهذا المعنى يختلف عما يقصده فلاسفة من
أمثال فويرباخ وماركس ممن كانت لهم مواقف بالغة العنف ازاء الديانتين :
اليهودية والمسيحية ، بل والدين عامة « بالاغتراب الدينى » ، فالدين فى
نظرهم مجال يضيع فيه وبه الانسان ، وينفصل بواسطته عن وجوده
الواقعى . ولكن على الرغم من هذا الاختلاف ، فثمة عنصر مشترك ، ألا وهو
الانفصال عما يعد أصلاً ومصدراً : الله فى نظر الأديان ، والواقع والانسان فى
نظر هؤلاء الفلاسفة . فضلاً عن أن الاغتراب الدينى ، سواء فى الكتب
المقدسة أو عند هؤلاء الفلاسفة الذين لا يؤمنون بها ، غير مقبول ، لأن الانسان
يخضع بمقتضاه لشيء آخر غير ما يعتبر أنه هو الأصل . لذلك ، كان الاهتمام
بتحرير الانسان ، أى قهر هذا النوع من الاغتراب من خلال طرق ووسائل
تختلف باختلاف كل دين عن الدين الآخر ، وكل فيلسوف عن غيره .

فهرس

صفحة

٣

٢٧ - ٥

الإهداء

وقسمة

الباب الاول

الاغتراب قبل هيجل

٤٦ - ٣١

الفصل الاول : تحليلات لغوية

٨٣ - ٤٧

الفصل الثاني : أصحاب العقد الاجتماعي

(هوبز ولوك وروسو)

١٠٥ - ٨٥

الفصل الثالث : المثالية الألمانية

(كنت وفشته وشلر)

الباب الثاني

الاغتراب عند هيجل

١٣٧ - ١٠٩

الفصل الاول : هيجل الشباب

(في توبنجن وبرن)

١٦١ - ١٣٩

الفصل الثاني : هيجل الشباب

(في فرانكفورت وبيننا)

١٧٥ - ١٦٣

الفصل الثالث : الاغتراب

(في كتاب « ظاهريات الروح »)

١٨٤ - ١٧٧

ملحق : فكرة الاغتراب في الاسلام

١٨٥

فهرس الكتاب

١٩٩٣ / ٤٤٤٣	رقم الإيداع
ISBN 977-02-4083-4	الترقيم الدولي

٣ / ٩٣ / ١٤
طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.٠)

544

۱۱۸۰۴۹

قرش جنیه

۶,۵۰